

Présence PLANÈTE

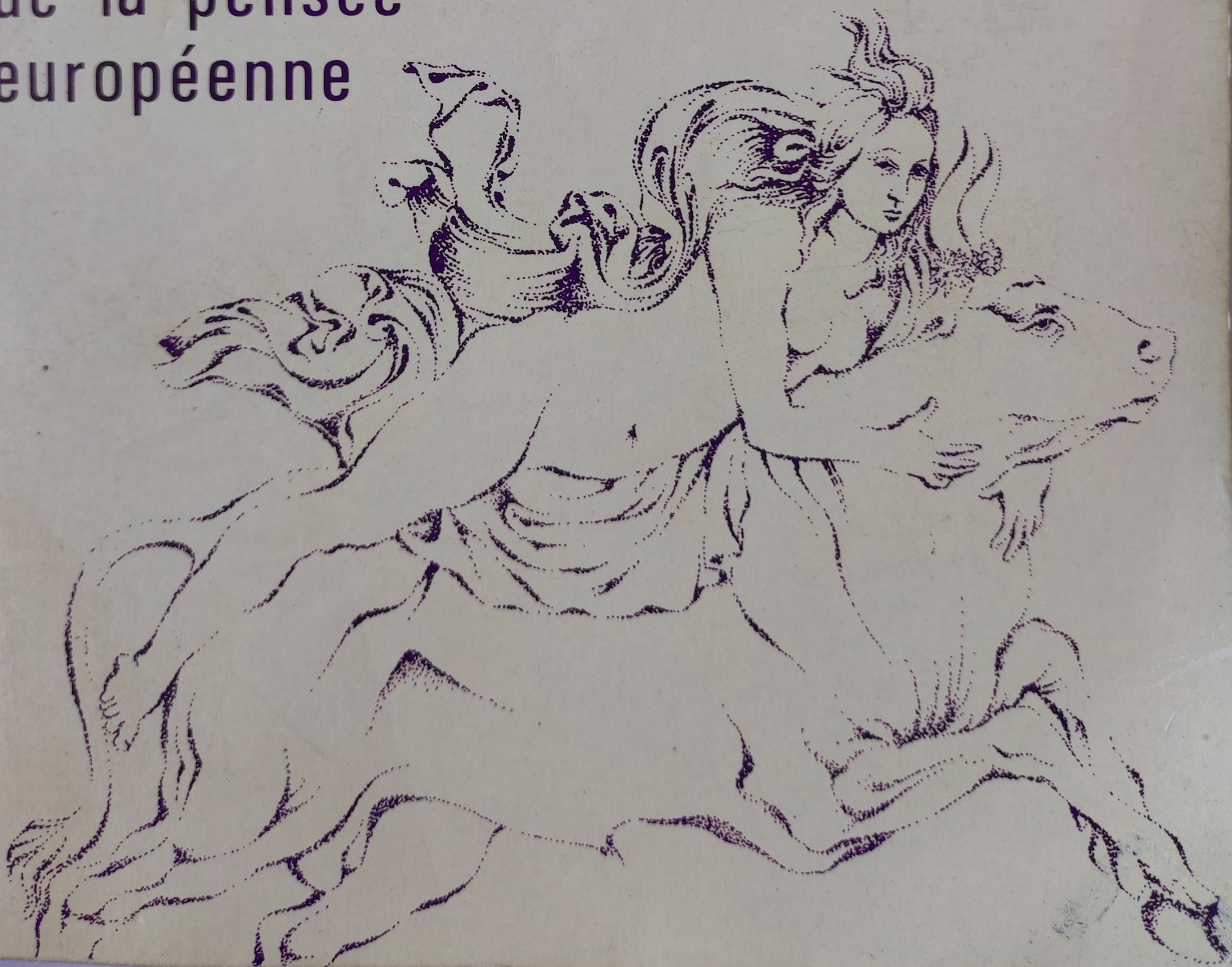
André Amar

L'Europe

a fait le monde

Une histoire
de la pensée
européenne

Préface de Thierry Maulnier



Notre couverture :

L'enlèvement d'Europe,
dessin de Claude Joubert
d'après N. de Modena (estampe du XVII^e).
Zeus, amoureux d'Europe
fille d'Agénor, roi de Phénicie,
se transforme en taureau
pour l'amener en Crète.
Il eut d'elle quatre fils
dont le roi Minos.

André Amar

L'Europe a fait le monde

Histoire de la pensée européenne

SOMMAIRE

| | |
|---|-----|
| PRÉFACE | 7 |
| INTRODUCTION | 15 |
| PREMIÈRE ÉPOQUE : LA PENSÉE JUDÉO-CHRÉ- TIENNE | 17 |
| La Loi / La Foi / La pensée scolastique / Saint Thomas d'Aquin. | |
| DEUXIÈME ÉPOQUE : LA SCIENCE MODERNE | 65 |
| L'évolution esthétique / La recherche d'une méthode / L'écriture mathématique / La dissociation de la foi et de la raison. | |
| TROISIÈME ÉPOQUE : LA DIALECTIQUE ET L'HIS- TOIRE | 107 |
| Qu'est-ce que la dialectique? / La Phénoménologie de l'Esprit / L'État. L'histoire universelle. | |
| QUATRIÈME ÉPOQUE : LA RECHERCHE D'UN RECOM- MENCEMENT | 143 |
| Frédéric Nietzsche / Martin Heidegger. | |
| CONCLUSION GÉNÉRALE | 193 |

Préface

Le livre d'André Amar vaut, à mes yeux, autant par ce qu'il nous promet que par ce qu'il nous apporte. Ce qu'il nous promet, c'est-à-dire non pas seulement d'autres ouvrages du même auteur, conçus selon la même méthode perspective générale et dont les faisceaux parallèles ou interférents nous aideront, eux aussi, à organiser en un paysage cohérent la multiplicité des données du plus grand ou plutôt du seul problème de l'époque, du problème des problèmes : la situation de l'homme moderne dans l'univers et dans l'histoire avec ses probabilités d'évolution et ses propres possibilités de maîtriser cette évolution, de la conduire. Mais aussi, on l'espère, l'apparition d'autres auteurs qui s'engageront sur la même route, et qui contribueront chacun pour leur part, à la réconciliation de l'homme cultivé non spécialiste avec la pensée philosophique. Réconciliation qui implique de la part du philosophe — qu'André Amar me pardonne de lui donner ce titre —, l'emploi d'un langage qui soit le langage commun et non le langage des seuls initiés du collège philosophique. Si l'effort de la pensée a pour but de savoir la réalité du monde, de l'homme, de la vie, et non pas de s'en détourner pour des jours où l'esprit se complaît à sa propre exténuation, il faut d'abord qu'il sache se présenter à nous, lecteurs, comme étant notre affaire à tous, que les résultats auxquels il parvient nous soient communicables et non pas comme défendus contre nous par une cuirasse ésotérique, qu'on sache nous montrer que « cela nous concerne ».

Plus que jamais aujourd'hui, alors que l'homme de la civilisation industrielle est menacé dans son « humanité » même, André Amar le note très justement (disons, si nous préférons, dans son humanisme) par le prodigieux accroissement de ses acquisitions dans tous les domaines de la connaissance, qui détermine la subdivision de chaque

science en innombrables rameaux secondaires et divergents, de telle sorte que la condition d'un progrès de la recherche — travail de mineur ou de foreur nous dit André Amar, dans des boyaux de plus en plus étroits — est une spécialisation qui implique une ignorance de plus en plus grande de tout le reste. Spécialisation inévitable et sans doute bénéfique selon les critères de la société technique dont la règle est l'efficacité. Mais pour tous les travailleurs de cette société qui ne se sentent pas tout à fait à l'aise dans leur boyau, et qui, à leur remontée quotidienne, conservent assez d'énergie mentale pour vouloir émerger, regarder autour d'eux et même monter vers des altitudes supérieures où leur champ de vision pourra s'élargir, comprendre, c'est-à-dire rassembler et embrasser dans l'acte de pensée leur propre vie et le sens qu'elle peut recevoir de ce qui est et de ce qui se fait au monde, il faut un peu plus que la vulgarisation élémentaire des journaux et de la télévision. La spécialisation tend à dissocier de plus en plus les heures du travail et les heures de culture (là où la culture est encore un besoin), et la culture n'est plus possible que sous la forme du loisir supérieur. Il nous faut saluer dans le livre d'André Amar un exemple de ces ouvrages de réflexion, d'élucidation et de synthèse appliqués aux problèmes du monde d'aujourd'hui ou aux problèmes de toujours tels qu'en eux-mêmes le monde d'aujourd'hui les a changés, qui ont leur place désignée dans toutes les bibliothèques de culture. Non pas au détriment des œuvres de l'esprit des époques antérieures, mais auprès d'elles.

Dans ce livre qui apporte au lecteur, en beaucoup de ses parties, une véritable joie intellectuelle, André Amar s'est engagé, d'une démarche intrépide, dans une entreprise qui au premier abord a pu paraître intimidante : celle d'embrasser en quelques centaines de pages les quelque trois mille ans de l'Histoire de l'esprit humain, de la loi hébraïque à la phénoménologie existentielle, c'est-à-dire, dans ses articulations essentielles, dans ses étapes et dans ses passages, le cours des événements intellectuels constitutifs de l'histoire humaine. Je dis bien de l'histoire humaine, et non pas de l'histoire européenne, ou de l'histoire « occidentale ». Car quelque altitude de spiritualité qu'aient pu atteindre telles civilisations asiatiques, quelle que soit la splendeur des formulations poétiques ou morales, ou des créations plastiques nées de ces civilisations, ou, dans certains domaines de l'art, les sociétés précolombiennes; quelle que soit l'importance de certains courants nourriciers venus du Moyen-Orient à certaines époques s'incorporer à notre culture par des voies directes ou indirectes — je

pense ici au zoroastrisme plus qu'à la pensée arabe qui ne fut qu'une pensée véhiculaire —, c'est dans l'aire méditerranéenne, je crois, selon une extension coïncidant avec le déplacement des foyers de civilisation urbaine, marchande, industrielle vers l'Italie, la péninsule Ibérique, l'Europe atlantique et rhénane, qu'ont été inventés, articulés, mis en mouvement, alimentés d'une énergie propre, les éléments moteurs de l'histoire humaine. Tandis qu'avant (Sumer, les cités préaryennes de l'Indus, l'Égypte des premières dynasties, la Crète minoenne nous le montrent), et qu'ailleurs (de l'Euphrate au Yang-Tsé) les grandes civilisations naissaient, florissaient et se flétrissaient, englouties par les invasions, ensevelies par les sables, atteintes d'on ne sait quelles maladies insidieuses et mortelles, et ne s'inscrivaient que dans des cycles et dans des marges de l'aventure humaine, un certain esprit s'est engagé à un certain moment dans la création de formes dynamiques qui, sans intention préconçue et par la nécessité de développement qui était inscrit en elles, ont tendu à l'empire universel et au magistère de l'histoire, et là, depuis l'Exode et le Sinaï, il y eut des reculs, des périls passagers, mais il n'y a pas eu d'arrêt.

L'Europe a fait le monde : c'est le titre du livre d'André Amar. Ce titre n'est pas une affirmation préliminaire qui suivrait une tentative de démonstration. C'est une évidence constatée, et il est possible qu'en faisant le monde l'Europe ait créé les conditions qui vont provoquer sa propre submersion sous la poussée démographique, les ambitions politiques, les prétentions idéologiques de peuples extra-européens. Mais même si ce grand reflux, qui se produit sous nos yeux, allait jusqu'à nous engloutir, il n'aura été possible que parce que l'Europe est allée elle-même pourvoir les peuples non européens des armes, des techniques, des méthodes de pensée et d'action, des structures sociales et politiques, des justifications, des doctrines (nationalisme, marxisme) par lesquelles ou au nom desquelles elle est aujourd'hui menacée. En fait, à l'heure présente, les deux empires qui se sont saisis d'une grande part de son héritage temporel, les États-Unis, l'U. R. S. S., sont ethniquement européens, et quant aux autres grandes masses dont l'offensive est imaginable : masse islamique, chinoise, noire, ce n'est pas avec l'armement matériel et spirituel puisé dans leur propre patrimoine ancestral, mais avec le nôtre, qu'elles peuvent nous défier.

L'Europe a fait le monde. Bien entendu, elle eût pu ne pas le faire. Le visage de l'histoire est énigmatique et selon le regard que nous

posons sur son enchaînement, nous y trouvons tour à tour les signes d'un déterminisme satisfaisant pour la pensée rationnelle et de l'absolue contingence. Les Hébreux auraient pu — aux yeux de qui ne croit pas en leur Dieu — périr jusqu'au dernier dans le désert. La Perse achéménide aurait pu engloutir la Grèce si la fausse trahison de Thémistocle n'avait pas gagné la bataille à Salamine, si Mardonios presque vainqueur n'avait pas été tué à Platées. Il s'en fallut d'un cheveu que l'Europe ne fût islamique au VIII^e siècle, mongole, c'est-à-dire anéantie, au XIII^e siècle. Il se trouve qu'au milieu de hasards qui n'ont pas été moins dangereux que ceux où ont succombé d'autres cultures, la culture européenne a poursuivi cette marche conquérante ou progressive qui lui était propre, et que les autres n'avaient même pas commencée. Il se trouve que l'Europe aurait peut-être pu ne pas faire le monde, mais qu'elle l'a fait et que d'autres ne l'ont pas fait, à qui il était permis de le faire. Il doit bien y avoir à cela des raisons. On peut dire aussi, bien sûr, que l'esprit européen ne s'est pas nourri, en vase clos, de ses seules ressources. Les cultures marginales avec lesquelles il s'est trouvé en contact sur ses frontières lui ont apporté des éléments non négligeables.

J'ai noté, en passant, l'influence de la métaphysique mazdéenne sur la pensée grecque, à travers le pythagorisme, et on la retrouve, resurgissant après des parcours semi-souterrains, dans le christianisme à l'époque des grandes hérésies. Quand la pensée juive prit forme, ce fut sans doute en incorporant des influences extérieures, et le Dieu de Moïse s'apparente peut-être, par son exclusivisme nationaliste jaloux, aux dieux de Chaldée et d'Assur, en même temps que par son unicité au monothéisme solaire d'Akhmaton. Comment la mathématique occidentale serait-elle venue au monde sans l'outil décisif qui lui fut apporté par la numération dite improprement arabe, sans le zéro, signe prodigieux dont la souplesse s'applique indifféremment à l'expression des quantités nulles, à l'équilibre de quantités de signes inverses, à l'expression des quantités inférieures à l'unité et à l'expression des séries complètes? Enfin, l'Extrême-Orient a apporté au Moyen Age occidental quelques-uns des instruments qu'il avait inventés mais dont il n'avait pas exploité les conséquences pratiques — la poudre, l'aiguille aimantée —, et qui devaient entre les mains européennes contribuer puissamment à l'expansion des sociétés marchandes et militaires conquérantes de la planète. Faut-il rappeler qu'à la différence des sociétés helléno-latines peu inventives dans le domaine technique et même peu défricheuses, parce que la

science était, pour elles, une occupation spéculative et pour ainsi dire esthétique de raffinés (Héron d'Alexandrie ne fabriquait que des « jouets » et il fallut le siège de Syracuse pour qu'Archimède se préoccupât de donner à ses découvertes physiques des applications pratiques) le Moyen Age du ^xⁱ^e au ^x^{iv}^e siècle fut en la matière une ère hautement progressive — architecture fondée sur la science des poussées, des contre-poussées, de l'économie des points d'appuis, navigation océanique, industries textiles et métallurgiques, application de la force animale aux transports lourds et du feu à la balistique, premières recherches d'imprimerie — de telle sorte que dès le milieu du ^x^v^e siècle il y avait eu plus de changements en trois cents ans, qu'au cours des deux millénaires précédents et que l'Europe était prête pour la grande aventure des temps modernes? André Amar, note d'ailleurs justement, que dans son premier temps la Renaissance, où le retour à l'Antique semblait aux bons esprits plus fascinant que la découverte des grandes routes maritimes et la connaissance de la Terre, fut ordonnée selon l'Art plutôt que selon la Science, selon le Beau plutôt que selon l'Utile.

Il me paraît tout à fait superflu, tant l'exposé qui va suivre est clair et éclairant, de résumer par avance le livre que je présente. Je me bornerai à dire qu'André Amar, tentant en même temps d'isoler dans leur définition et de lier dans leur évolution les éléments et les moments constitutifs de l'aventure par laquelle l'esprit humain s'est fait le moteur de l'histoire, distingue trois mutations décisives. La première est l'avènement de la pensée judéo-chrétienne avec la loi hébraïque en tant qu'organisation morale de la vie, selon le commandement de l'Un-Créateur, du Dieu personnel transcendant la nature, le dépassement de la loi littérale dans l'universalité chrétienne de l'amour et la relation de l'homme au divin par l'intervention médiatrice de l'Incarnation et de la Rédemption, l'effort théologique et scolastique qui rend pour ainsi dire Dieu au domaine de la raison et par la « science de Dieu » prépare son chemin à la science de l'Univers. La seconde est l'avènement de la pensée scientifique dont le moment décisif se situe entre la seconde moitié du ^x^{vi}^e siècle et le début du ^x^{vii}^e siècle, de François Viète à Newton en passant par Bacon, Galilée, Descartes, Leibniz, avec la naissance de l'algèbre, celle de la physique mathématique et celle du calcul de l'infini, c'est-à-dire la possibilité de penser l'Univers selon les structures mathématiques. La troisième se situe au début du ^x^{ix}^e siècle et c'est sous la conduite des maîtres germaniques, ce que l'on pourrait appeler la

conquête du temps, l'appréhension de la réalité en tant que dialectique dramatique, composition, décomposition et recomposition de structures dans le mouvement, historicité.

Est-il besoin de remarquer qu'en réintégrant ainsi la réalité dans le temps des métamorphoses, la pensée européenne se détachait pour ainsi dire de l'absolu intemporel, du principe d'unité créatrice qui en était le fondement inébranlable pour saint Thomas d'Aquin comme pour Descartes, et préparait la remise en question de l'homme lui-même dans les perspectives de ce que la géniale annonce de Nietzsche écrivant l'Histoire des deux siècles à venir nommait le « Nihilisme européen » ? Je crois bien que c'est dans ces perspectives, découvertes du plan supérieur où un esprit hors des communes mesures a bondi au-dessus des horizons trop étroits de la philosophie, de la science de l'histoire « spécialisées » qu'André Amar, lui aussi, aperçoit, le cycle qui se ferme, le « retour » au point où l'homme, enrichi et presque submergé par une expérience fabuleuse de trois millénaires, n'aura plus d'autres moyens de se sauver qu'en prenant appui sur une nouvelle « loi ». Le problème de l'An 2000 sera-t-il, comme le disait un jour André Malraux, celui d'une nouvelle religion ?

Certes, au cours de ce voyage à travers les trois mille ans, de l'aventure de l'esprit, où André Amar nous entraîne, il arrive qu'on ait envie — et ce n'est pas un des moindres charmes du voyage — de lui poser des questions, de lui opposer des objections. Peut-être aurait-il pu — mais il ne pouvait tout dire — lier plus fortement les étapes de la pensée occidentale à ce que j'appellerai d'un nom barbare le « conditionnement » historique, faire plus explicitement leur part aux données géo-politiques, politiques, aux interactions de la « pensée pure » et du milieu humain où elle naît, s'affirme, se propage, affirme sa vertu transformatrice. Il le fait d'ailleurs parfois en nous rappelant par exemple à quel point l'expansion du christianisme a été favorisée par l'unité politique du monde romain et par la « matière » favorable à cette expansion, par l'immense foule des déshérités, des vaincus, à qui était offert un sens pour la souffrance. Je lui reprocherai aussi de ne pas faire tout à fait sa part à la pensée grecque, à laquelle il consacre pourtant des pages très brillantes. Je crois pour ma part que si décisif qu'ait été l'apport hébraïque de l'Un-Créateur transcendant au monde, la philosophie grecque de l'Un-Intelligible, du Principe dont émanent les idées, archétypes invisibles du monde manifesté, a fourni à ce que j'appellerais l'Intelligentzia des premiers

*siècles, le moule spirituel où le Dieu personnel judéo-chrétien allait venir prendre place. En revanche, peut-être aussi importante à mes yeux que la Loi du Dieu personnel dans la pensée hébraïque, est l'idée de la Promesse, de l'accomplissement à la fin des temps, que le christianisme reprend à son compte en l'universalisant et qui, en se sou-
dant à la dialectique du mouvement des pré-socratiques et à l'héroïsation du destin humain dont la religiosité grecque et l'art grec nous apportent les témoignages, va donner à la pensée occidentale son incomparable mobilité, sa tension vers le futur. Le peuple juif a apporté la Promesse; le peuple grec a apporté la Question. C'est parce que la pensée occidentale n'a pas cessé depuis trois mille ans d'impliquer l'avenir et parce qu'elle a été seule à le faire, qu'est venue au monde une culture de la praxis dans laquelle la pensée a trouvé son chemin propre, celui qui n'était ni l'évasion hors de la vie ni la soumission aux choses.*

Thierry Maulnier
de l'Académie française.

Introduction

...l'essence de la philosophie pourrait bien être sa propre histoire et une telle histoire pourrait bien constituer à son tour « l'élément le plus intérieur de l'histoire universelle ». Telle fut la découverte inépuisablement problématique de Hegel.

Jean BEAUFRET

Cet ouvrage ne saurait prétendre à être une histoire exhaustive de la philosophie européenne. Outre le fait qu'il existe déjà en ce domaine d'excellents travaux tels que *A History of Western Philosophy* de Bertrand Russell et surtout *l'Histoire de la Philosophie* d'Émile Bréhier, il serait nécessaire de mettre en œuvre un appareil d'érudition qui ne conviendrait ni au cadre ni à l'esprit de cette collection. Notre dessein a été plus simple et plus modeste. Nous avons voulu nous adresser, non à des spécialistes de la philosophie, mais au grand public cultivé qui depuis une vingtaine d'années se montre particulièrement curieux du mouvement des idées. A vrai dire, cette curiosité s'est portée principalement sur des ouvrages de vulgarisation scientifique et nous entendons par vulgarisation, non pas une information grossière et de mauvais aloi, mais une exposition des principes majeurs de la science moderne sans recours à des connaissances ou à des démonstrations qui exigent un entraînement technique. Des savants confirmés n'ont pas dédaigné d'écrire pour le grand public estimant, à juste titre, qu'il leur fallait s'ouvrir au monde et faire confiance à la bonne volonté intellectuelle de leurs contemporains ¹.

Nous avons, quant à nous, pensé que ce qui est possible pour les idées scientifiques l'est aussi pour des idées philosophiques, et que

1. Citons, à titre d'exemples, les ouvrages suivants écrits ou traduits en français :

| | |
|-----------------------------------|--|
| Louis de BROGLIE | : <i>Continu et Discontinu en physique moderne</i> , Albin Michel, éditeur. |
| J. R. OPPENHEIMER | : <i>la Science et le Bon Sens</i> , collection « Idées », N. R. F. |
| W. HEISENBERG | : <i>la Nature dans la physique contemporaine</i> , collection « Idées », N. R. F. |
| Sir Arthur EDDINGTON | : <i>l'Univers en expansion</i> , Hermann et C ^{ie} , éditeurs. |
| Albert EINSTEIN et Léopold INFELD | : <i>l'Évolution des idées en physique</i> , Flammarion, éditeur. |

par là même nous touchons à des problèmes qui mettent en cause notre avenir politique lui-même. Le monde moderne, en effet, est marqué profondément des apports de la pensée européenne. L'Europe a tout transmis au monde : la science, les techniques, l'organisation économique, les armes, les doctrines, les institutions politiques. Aujourd'hui, l'Europe reflue sur ses rivages mais, en se retirant, elle découvre des terres tout imprégnées de ses alluvions. La pensée européenne n'est pas une pensée perdue parmi les autres, parmi celles de l'Inde ou de la Chine : elle a été un facteur déterminant de l'histoire universelle. Elle est la responsable du monde moderne. D'où vient-elle ? Comment s'est-elle développée ? Où en est-elle ? Telles sont les questions auxquelles nous nous sommes efforcés de répondre.

* * *

Du moment qu'il n'était pas dans nos intentions d'écrire une histoire de la philosophie de type universitaire, nous devons renoncer à l'ambition, sans doute téméraire, de rassembler toutes les doctrines, toutes les conceptions, toutes les théories. Nous avons préféré considérer la pensée européenne comme un immense fleuve dont il nous suffisait de marquer les principaux points de passage. C'est ainsi que nous avons cru pouvoir distinguer quatre grandes époques :

- celle de la pensée judéo-chrétienne et de la scolastique;
- celle de l'avènement de la méthode scientifique;
- celle de la dialectique de l'Histoire;
- enfin, l'époque moderne caractérisée par l'autocritique de la culture occidentale et la recherche d'un « recommencement radical ».

Ces quatre époques ordonnent la perspective générale que nous avons voulu mettre sous les yeux du lecteur.

Ce n'est pas une modestie feinte qui nous fait dire combien nous sentons nos insuffisances. Qu'il soit cependant porté à notre crédit le désir sincère d'ouvrir la philosophie au grand public et de souligner le rôle historique de la pensée européenne.

PREMIÈRE ÉPOQUE :

LA PENSÉE JUDÉO-CHRÉTIENNE

La Loi

Le grand événement de l'histoire universelle depuis quatre cents ans a été la naissance et la propagation de l'esprit scientifique. Sans les applications de la science, sans le développement technologique, la civilisation européenne n'aurait pas eu les moyens matériels de se propager dans le monde ni de lui imprimer sa marque. On se pose alors la question suivante : pourquoi le mouvement scientifique est-il né en Europe et précisément au début du xvi^e siècle? La réponse à cette question ne peut tenir en quelques lignes. Elle engage toute une longue période de l'histoire universelle, tout un complexe de causes que nous essaierons de démêler. On peut toutefois, dès à présent, mettre en évidence que la science occidentale n'est pas caractérisée par une masse plus ou moins volumineuse de connaissances, mais par la tendance à la constitution et à l'organisation des connaissances en un corps doté d'une unité de structure. La science moderne, dans son principe, pose la liaison entre les formes mathématiques et les modes d'apparition et de répétition des phénomènes de la nature, et sans ce véritable postulat, elle n'aurait présenté qu'une poussière d'informations dissociées.

Mais si ce postulat lui-même existe, c'est parce que l'idée d'une unité absolue, originelle, a pu, à un moment donné de l'Histoire, être profondément implantée dans la pensée d'un peuple. La grande révolution intellectuelle que nous allons essayer d'évoquer consiste justement à penser l'Un, non pas comme le plus petit des nombres mais, au contraire, comme le nombre infini. C'est parce que la science est une qu'elle enferme les sciences particulières. L'Un n'est pas l'unité perdue et abandonnée, mais la totalité qui embrasse toutes les formes de l'existence.

Pour que cette notion de l'Un fût gravée dans nos attitudes mentales, il était nécessaire que d'une façon ou d'une autre elle fût partie de notre être intime, qu'elle fût non seulement comprise logiquement mais vécue passionnellement. Ce qui est nôtre en effet, n'est pas ce que nous comprenons extérieurement, mais ce que nous sentons profondément au point de faire partie de notre personne elle-même.

Ce sentiment de l'Un, c'est religieusement qu'il est apparu, et il n'a pris toute sa force qu'à la suite d'une longue expérience mystique qui est celle de la pensée judéo-chrétienne. C'est une lente évolution qui nous mène de la loi de Moïse à la foi de saint Paul et à la scolastique de saint Thomas d'Aquin. La pensée religieuse qui constitue la première assise de l'édifice intellectuel européen fut d'abord une pensée affective et passionnelle. Ce n'est que bien plus tard, à partir du XII^e siècle, qu'elle donna lieu à une grandiose construction logique. Nous essaierons de montrer plus loin que cette construction logique a ouvert la porte à l'esprit scientifique. Mais à l'origine, l'attitude judéo-chrétienne dérive, non point d'une prise de position intellectuelle, mais de la foi en l'intervention dans les choses humaines d'un Dieu-Un, créateur. La pensée judéo-chrétienne se présente alors comme un drame continu entre Dieu et l'homme. Ce drame remonte à des époques qui se trouvent en deçà de l'histoire objective : les origines sont à chercher, non dans une suite d'événements extérieurs, mais dans les phases d'une évolution psychique qu'il faut essayer de faire revivre. L'histoire que nous allons suivre à la trace n'est donc pas une collection de faits matériels, mais une histoire des attitudes de l'homme devant le « plus-que-l'homme ». L'érudition n'est donc pas ici notre affaire et l'évocation de l'attitude psychique comporte nécessairement des aspects subjectifs qui peuvent être sujets à contestation. Il n'en reste pas moins que c'est la seule façon de pénétrer dans une réalité humaine sans laquelle les faits objectifs ne sont que des gestes désordonnés et incompréhensibles.

* *

C'est à une peuplade malheureuse, déchue, exilée, qu'il a appartenu d'avoir donné à l'humanité une divinité unique, non corporelle, qui n'est pas non plus un pur esprit indifférent, mais qui intervient activement dans les choses humaines, comme une puis-

sance infinie d'existence et de volonté. Cette divinité unique ne se contente pas d'être, elle crée; elle crée non seulement le monde physique, mais aussi le monde humain auquel elle impose la Loi. La Loi est énoncée, elle est dite par ce Dieu unique, si bien qu'elle n'est pas une chose extérieure à Dieu, mais Dieu lui-même. Quand, comment la Loi a-t-elle été donnée au peuple? Les sources historiques sont incertaines, mais ce n'est point tant la réalité historique qui nous intéresse, que la réalité psychique. L'idée qui anime la pensée juive, et par prolongement la pensée chrétienne, n'est pas une idée intellectuellement conçue, mais une idée vécue. Le monothéisme n'est pas une opinion qui, comme telle, pourrait être confrontée avec d'autres opinions qui auraient le même caractère de subjectivité, la même valeur indifférente, puisque, comme on dit, toutes les opinions sont respectables. Le monothéisme est avant tout une morale, un impératif de vie individuelle et sociale. De ce fait, le monothéisme commence par exclure toute compromission. Conserver, préserver l'idée d'un Dieu-Un, c'est avant tout refuser de se laisser glisser dans un mode de vie qui risquerait de ternir la pureté de l'idéal et de le mettre, en quelque sorte, à la merci des ferments de désagrégation. Il est probable que le monothéisme était, il y a trois mille cinq cents ou quatre mille ans, une idée tellement neuve, tellement révolutionnaire, que les individus ou les groupes qui la prenaient en charge devaient être séparés de tous les autres, sous peine de ne pouvoir la soutenir et de la laisser retomber et se perdre dans les anciennes attitudes. Une idée neuve, par le fait même qu'elle tranche sur toutes celles qui sont en usage, ne peut être portée que par des esprits qui, volontairement, se mettent à l'écart des autres et persistent dans cette solitude.

Ces conditions d'isolement, le peuple hébreu les réalise au départ et, par la suite, les maintiendra avec obstination. Peuple déchu, esclave sur une terre étrangère, il est soumis à des tentatives répétées de destruction biologique. Quand, après avoir fait preuve d'une stupéfiante résistance, il lui est permis de quitter la terre d'esclavage, ce n'est pas pour arriver d'emblée parmi d'autres peuples qui l'envelopperont, le contamineront, le dissoudront. Il faut qu'il passe par la solitude absolue, qu'il vive seul dans un univers non humain : le désert est ainsi la première étape de la purification. C'est dans le désert, hors du monde humain, que le peuple hébreu pourra vivre intégralement, authentiquement,

sa crise de conscience. La crise de conscience doit passer par le doute, par la mutinerie. Dans le désert, il n'y a aucun secours à attendre des hommes, ni sources ni provisions. Le peuple doute et murmure : « Ils dirent à Moïse : « Quel service nous as-tu rendu « de nous faire sortir d'Égypte? Ne te disions-nous pas précisément « en Égypte « Laisse-nous tranquilles »? Il nous plaît de servir les « Égyptiens. Mieux vaut pour nous les servir que de mourir dans « le désert. » (*Exode*, XIV-11.) « Que ne sommes-nous morts de la main de Yahvé au pays d'Égypte, quand nous étions assis devant des marmites de viande et mangions du pain tout notre saoul. Vous nous avez amenés dans ce désert pour faire mourir de faim toute cette multitude! » (*Exode*, XVI-3.) C'est au cœur du désert que Moïse eut à réprimer la révolte d'un peuple exténué, harassé, désespéré. La simple fatigue physique a eu raison de tous les élans spirituels. Les rebelles se donnent « un Dieu qui marche devant eux ». Moïse doit user de force et de violence et c'est au soir d'une bataille, au milieu des morts et des blessés, qu'il proclame la Loi. Pour imposer le monothéisme encore fragile et discuté, il ne faut rien moins qu'une guerre civile. Il faut aussi que deux générations entières s'écoulent, que ceux qui ont douté périssent et que la Loi soit assumée par ceux qui n'ont connu que le désert. Yahvé fait dire par Moïse aux Hébreux : « Vos cadavres tomberont dans ce désert, vous tous les recensés, vous tous qu'on a dénombrés depuis l'âge de vingt ans et au-dessus, vous qui avez murmuré contre moi. Je jure que vous n'entrerez pas dans ce pays où, levant la main, j'avais fait serment de vous établir... Ce sont vos petits-enfants..., ce sont eux que j'y ferai entrer et qui connaîtront le pays que vous avez dédaigné. Pour vous, vos cadavres tomberont dans ce désert et vos fils seront nomades dans le désert pendant quarante ans... jusqu'à ce que vos cadavres soient au complet dans le désert. » (*Nombres*, XIV-29.) Le désert purifie, il isole du monde, il coupe le contact avec l'homme et ne laisse que le contact avec Dieu. Il coupe aussi le contact entre générations. Les Hébreux qui entrent dans la Terre promise sont ceux de la génération du désert. Dans cette terre, ils arriveront nus, sans bagages, sans souvenirs du monde des autres hommes. La Loi qu'ils portent avec eux, ils l'ont reçue dans un univers retransché du temps, univers abstrait qui ne connaît ni le rythme des saisons ni le cycle des germinations et des moissons. Le désert, c'est l'être brut dans sa stabilité permanente et

indifférente, mais c'est aussi le lieu préservé, abrité, où la parole divine peut se faire entendre à travers l'air pur et sec. La Loi donnée dans le désert est donnée dans l'absolu, en dehors de tout contact avec les hommes de la terre, loin de tous ces déchets que la vie et la mort accumulent dans les champs cultivés et sur les sols verdoyants. Dans le désert, le monde a été créé une seconde fois.

*
* * *

Tels sont les faits rapportés par le mythe. Laissons de côté les détails, retenons l'essentiel : la Loi donne une *consistance sociale* à ce qui n'était jusque-là qu'une horde. Les Hébreux ne sont plus une masse migratoire informe, ils sont devenus une nation. Cela, grâce à la Loi. Que contient-elle ?

Si nous l'analysons telle qu'elle est énoncée dans le Pentateuque, nous trouvons trois composantes :

- a) La pureté ;
- b) La modération ;
- c) La justice.

La pureté est destinée à préserver le peuple de tout contact avec des collectivités qui pratiquent le polythéisme et l'idolâtrie. Il importe que le peuple hébreu reste fermé sur lui-même afin de conserver à l'abri de toute altération l'idée qui lui donne sa marque particulière. De là, toute une série d'interdictions destinées à empêcher le mélange des races. Comme si une très subtile ruse présidait à tous ces commandements, Moïse fortifie le particularisme hébreu par la reconnaissance du monothéisme en faisant du peuple hébreu un peuple à part, et il fortifie le monothéisme en le confiant comme un dépôt sacré au peuple hébreu. D'où des interdictions qui portent non seulement sur les unions matrimoniales, mais encore sur les usages et les coutumes. « Vous ne suivrez point les usages des nations que je vais chasser devant vous... » (*Lévitique*, XX-23.) « Garde-toi de faire alliance avec les habitants du pays où tu dois entrer, de peur qu'ils ne soient un piège pour toi. » (*Exode*, XXXIV-12.) Il est fort probable aussi que les interdictions alimentaires n'ont pas pour seule raison l'hygiène, mais qu'elles visent à accentuer les différences entre le peuple hébreu et ceux qui l'entourent.

Mais le danger de désagrégation ne réside pas seulement dans

le mélange avec les groupes extérieurs. Il y a aussi des dangers de décomposition intérieure. Une collectivité humaine ne peut subsister qu'à la condition d'être structurée, et la structure sociale consiste en une discipline des individus les uns à l'égard des autres. L'agressivité de l'homme est infinie : une société exige que des tempéraments soient apportés à cette agressivité. La Loi édicte des dispositions de modération; les commandements économiques en donnent les exemples les plus remarquables :

« L'Éternel dit à Moïse : « Voici les lois que tu leur présenteras :
« Si tu achètes un esclave hébreu, il servira six années; mais la
« septième, il sortira libre, sans rien payer. S'il est entré seul,
« il sortira seul; s'il avait une femme, sa femme sortira avec lui. »
(Exode, XXI-1.)

« Pendant six années, tu ensemenceras la terre, et tu en recuei-
« leras le produit. Mais la septième, tu lui donneras du relâche
« et tu la laisseras en repos; les pauvres de ton peuple en jouiront,
« et les bêtes des champs mangeront ce qui restera. Tu feras de
« même pour ta vigne et pour tes oliviers. » (Exode, XXIII-10.)

« Si tu prends en gage le vêtement de ton prochain, tu le lui rendras
« avant le coucher du soleil; car c'est sa seule couverture, c'est
« le vêtement dont il s'enveloppe le corps : dans quoi coucherait-il?
« S'il crie « A moi ! » je l'entendrai, car je suis miséricordieux. »
(Exode, XXII-26.)

« Si tu fais à ton prochain un prêt quelconque, tu n'entreras
« point dans sa maison pour te saisir de son gage; tu resteras dehors,
« et celui à qui tu fais le prêt t'apportera le gage dehors. Si cet homme
« est pauvre, tu ne te coucheras point en retenant son gage; tu
« le lui rendras au coucher du soleil, afin qu'il couche dans son
« vêtement et qu'il te bénisse; et cela te sera imputé à justice devant
« l'Éternel, ton Dieu. » (Deutéronome, XXIV-10.)

« Quand tu moissonneras ton champ et que tu auras oublié une
« gerbe dans le champ, tu ne retourneras point la prendre; elle
« sera pour l'étranger, pour l'orphelin et pour la veuve. » (Deuté-
ronome, XXIV-19.)

Ces commandements reviennent à ceci : jamais un être n'a le droit de disposer de l'existence d'un autre jusqu'à épuisement total. L'esclave n'est jamais esclave toute sa vie. Le débiteur n'est jamais à la merci absolue de son créancier. Le propriétaire ne garde pas la totalité de ce qui lui appartient : il laisse aux pauvres les épis tombés à terre, les fruits qui demeurent sur les branches.

Non seulement les hommes, mais aussi les bêtes et les choses elles-mêmes bénéficient de ces préceptes de modération. La terre a droit au repos. Enfin, le septième jour est un jour dédié à la non-action; il représente une rupture de tout effort, que ce soit de travail ou de conquête. Les préceptes de modération viennent ainsi s'ajouter aux interdictions de meurtre, aux obligations de respect et d'amour. L'homme n'est plus un danger pour l'homme. Le plus fort ne peut user jusqu'au bout de sa force. Le plus faible garde toujours une chance de survivre.

La modération ainsi entendue est une préfiguration de la justice, troisième composante de la Loi. La justice apparaît comme l'imposition d'une mesure dans l'évaluation des fautes et des châtiments. « On ne fera point mourir les pères pour les enfants et l'on ne fera point mourir les enfants pour les pères; on fera mourir chacun pour son péché. » (*Deutéronome*, XXIV-26.)

« Si le coupable mérite d'être battu, le juge le fera étendre par terre et frapper en sa présence d'un nombre de coups proportionné à la gravité de sa faute. Il ne lui fera pas donner plus de quarante coups... » (*Deutéronome*, XXV-23.)

A la limite, la justice rencontre le respect de la personne humaine. « Si ton ennemi a faim, donne-lui du pain à manger. » (*Proverbes*, XXV-21.)

Pureté, modération, justice, et l'on pourrait même ajouter miséricorde, tel est le contenu de la Loi. Les rapports entre les individus sont réglés et adoucis. Alors que l'humanité primitive ne connaît que le despotisme absolu et la haine irrémédiable, la terreur des forces obscures, alors que les premiers temps, tels qu'ils sont représentés dans la Genèse, ne font que rappeler le droit de vie et de mort du père sur le fils, ou la haine des frères entre eux, la Loi impose le respect de la vie humaine et la réconciliation de l'homme avec l'homme. Alors la société civilisée se dégage de la horde primitive. Que signifie cette évolution?

Il ne suffit pas de voir dans la Loi la naissance de nos principes moraux et sociaux. Pour grands et beaux que soient ces principes, on aurait pu imaginer, après tout, qu'un législateur laïc aurait pu les donner. Mais alors ils n'auraient pas valu plus qu'un commandement humain, par conséquent périssable. La valeur de la Loi vient de ce qu'elle est prononcée par une autorité supra-humaine. Or cette autorité supra-humaine est aussi la suprême Existence. Dieu est l'Être par excellence. « Je suis celui qui suis. » Il est

existence pure. Toutes les autres créatures n'ont donc qu'une existence de second ordre, leur réalité est imparfaite par rapport à la réalité suprême de Dieu. C'est ainsi que s'introduit dans l'esprit humain l'idée d'unité mêlée à celle de transcendance, car Dieu est à la fois un et transcendant. Une divinité de la mythologie païenne n'est pas transcendante à l'homme : son existence n'a pas plus de réalité que celle de l'homme. Les dieux sont immortels, mais Dieu est éternel. En imposant des règles de pureté, de modération, de justice, la Loi ne fait pas qu'édicter des rapports humains. Elle donne un sens profond à ces rapports qui sont des rapports religieux. Elle proclame que la société humaine vit et agit en vertu d'une Volonté supra-humaine. L'existence suprême est au-delà de nos mains et de nos regards, mais c'est elle qui nous impose les règles de conduite. Par conséquent notre raison d'être sur la terre n'est pas sur terre. *Il y a de l'au-delà.*

Il convient ici, pour éclairer des développements ultérieurs de saisir la différence entre la pensée juive et la pensée grecque plus particulièrement la pensée des pré-socratiques. Dans l'une comme dans l'autre il est question de l'Un et de l'Être, mais les préoccupations fondamentales sont différentes : la pensée juive est liée au Dieu-Un-Créateur qui énonce et donne au Peuple la loi morale. La pensée grecque est plus une pensée cosmique qu'une pensée proprement religieuse. Elle cherche l'Un dans l'univers; elle cherche l'unité du monde. Cette unité du monde les Grecs pensent la trouver dans l'unité d'une substance. Pour Thalès, c'est l'eau; pour Anaximène, l'air; pour Empédocle, l'unité est fractionnée en quatre composantes : le feu, l'air, l'eau, la terre. D'autres philosophes essaient de découvrir une loi du monde, une formule de l'Être. Pour Héraclite d'Éphèse, le monde est constitué d'oppositions et d'écoulement; pour Pythagore, c'est le nombre qui est l'essence des choses; pour Anaxagore, le monde se réduit à une intelligence suprême. Qu'il s'agisse des philosophes qu'on pourrait appeler matérialistes, ou de ceux qu'on pourrait appeler intellectualistes, il s'agit de comprendre l'Univers d'après un principe constitutif immanent et consubstantiel. Sans doute y a-t-il bien recherche et affirmation d'une unité, mais l'unité telle que la concevaient les Juifs était bien différente. Pour les Juifs, en effet, l'unité n'est pas dans le monde : elle est *en dehors* du monde. Unité, Éternité, Existence n'appartiennent qu'à Dieu. Le monde est divers et Dieu l'a voulu tel. Le monde est créé par Dieu et

par conséquent il est une réalité de second ordre. Enfin le monde n'est pas indestructible car il n'est pas éternel, et il a été créé : il existe un « avant-le-monde, » un « commencement ». Ce monde, œuvre de Dieu, n'a de sens que par la présence de l'homme. L'homme est dans le monde, mais le *monde est ordonné suivant l'homme* qui domine « sur tout animal qui se meut sur la terre ». L'existence et du monde et de l'homme n'est pas acquise du premier coup : Dieu « se repent » d'avoir fait l'un et l'autre et il entend les détruire par le déluge. L'être vivant est sauvé de justesse grâce à Noé. Ce n'est qu'après le grand cataclysme que Dieu se résout enfin à renoncer à la destruction biologique, à établir « son alliance » avec le vivant. Cela signifie que l'homme peut habiter sur la terre, que la nature ne lui sera plus systématiquement hostile. Mais cette coexistence de l'homme et de la nature est l'effet du bon vouloir de Dieu. Or Dieu ne fait pas partie de la nature : il est en dehors et au-dessus d'elle. La réalité suprême, l'existence pure sont transcendantes au monde.

Il s'ensuit que toute recherche de l'unité conduit à Dieu et non pas au monde. L'unité n'a pas à être intellectuellement comprise, mais à être moralement vécue. La science suprême ne consiste pas dans la connaissance de la matière, mais « dans la connaissance du bien et du mal ». Par cela même, la pensée juive est détournée de la physique vers l'éthique. Les Juifs n'ont pas à comprendre celui qui est Un, mais à lui obéir. Au contraire, les Grecs s'efforcent de découvrir l'unité du monde, mais ils vivent dans le polythéisme. A la limite ils aboutiront, avec Aristote, à considérer Dieu comme un moteur immobile, un moteur premier qui, comme tel, fait encore partie de leur système physique.

La pensée européenne moderne, dans la mesure où elle tend vers l'unité scientifique, s'apparente à la pensée grecque, c'est vrai. Mais l'héritage grec ne suffisait pas à lui seul à susciter le mouvement scientifique européen : il pouvait tout au plus favoriser une rationalisation de l'univers : il ne pouvait pas imprimer à la pensée européenne cet élan de curiosité qui a fait des générations de chercheurs. L'élan, l'impulsion viennent d'ailleurs. C'est, en effet, à la pensée judéo-chrétienne que l'on doit la mystique scientifique, parce que la pensée judéo-chrétienne demande à l'homme de tendre vers Dieu, activement, sans relâche, sans repos. Et ainsi que nous allons essayer de le montrer dans les prochains chapitres,

c'est dans le même élan mystique que se placent l'étude théologique et l'étude scientifique.

* * *

On peut se demander, avant de clore ce chapitre, quels ont été les développements intellectuels de la communauté juive à partir du moment où elle a reçu la Loi. — « Que ce Livre de la Loi ne s'éloigne pas de ta bouche, médite-le jour et nuit pour faire fidèlement tout ce qui est écrit car c'est alors que tu auras du succès dans tes entreprises, c'est alors que tu réussiras. » (*Josué, I-8.*) La Loi a une valeur absolue parce qu'elle émane de Dieu même et aux yeux des Juifs elle est si intimement mêlée à Dieu que certains théologiens juifs, paraît-il, prétendent que Dieu lui-même n'a pas le pouvoir de changer la Loi.

Ainsi ce que le peuple hébreu reçoit, c'est non pas une révélation scientifique au sens moderne du mot, mais une législation sacrée, si bien que la base même du judaïsme c'est l'obéissance à la Loi. On pourrait même dire que dans la religion juive il n'est pas question de croire en Dieu et le doute qui fait l'objet de la crise de conscience des Chrétiens est inconnu aux Juifs. On est Juif parce que de père en fils on transmet la Loi. « Mettez dans votre cœur et dans votre âme ces paroles que je vous dis. Vous les lirez comme un signe sur vos mains et elles seront comme des frontaux. Vous les enseignerez à vos enfants, et vous leur en parlerez, quand tu seras dans ta maison, quand tu iras en voyage, quand tu te coucheras et quand tu te lèveras. Tu les écriras sur les poteaux de ta maison et sur les portes. » (*Deutéronome, II-18.*)

On peut comprendre alors devant le caractère absolu de la Loi, combien toute l'intellectualité juive a été orientée et en quelque sorte polarisée par l'étude de la Loi. Toute l'activité de l'intelligence a été absorbée par l'étude de la Loi. Et cette étude a pris deux formes, la forme talmudique et la forme cabbalistique.

Le Talmud représente l'esprit juridique. Dans ce recueil de sentences, de discussions, de récits, des problèmes pratiques et des problèmes théologiques se mêlent à des questions morales. On y traite de l'intérêt et du profit, du droit aux funérailles, des impôts, de la procédure judiciaire, de l'organisation de l'enseignement, des rapports de Dieu et de l'homme, de l'ordre de la Création, etc. La Cabbale, dont le sens fondamental est tradition et transmission,

est attribuée à Rabbi Siméon Bar Yochaï au II^e siècle après J.-C., mais les cabbalistes déclarent que ce qui est transmis par Dieu remonte au temps de la Création elle-même. L'idée fondamentale est que la Parole de Dieu doit être interprétée et qu'elle n'apparaît dans toute sa lumière qu'à ceux qui à force d'étude deviennent des initiés. Dans le Zohar ou Livre de la Splendeur, attribué à Rabbi Siméon, et retrouvé, dit-on, au XII^e siècle par le cabbaliste Moïse de Léon, il est dit : « L'Écriture ne révèle ses mystères qu'à ses amants. Les non-initiés passent à côté sans rien voir. Mais aux initiés dont les regards, le cœur et l'âme sont dirigés vers la bien-aimée Écriture, celle-ci daigne se montrer pour un court instant... L'Écriture procède à l'égard de l'homme de la manière suivante. D'abord elle lui fait signe d'approcher. Si l'homme ne comprend pas ce signe elle l'appelle « insensé » ainsi qu'il est écrit : « Quiconque est insensé qu'il vienne à moi... » Lorsque l'homme s'approche d'elle, elle lui parle à travers le rideau qui le sépare encore d'elle. L'homme commence alors à la comprendre petit à petit. Il se trouve alors à l'interprétation syllogistique. Ensuite elle lui parle à travers un voile transparent. L'homme est alors arrivé à l'interprétation symbolique. Enfin quand l'habitude a rendu l'homme familier avec l'Écriture, celle-ci se montre face à face et lui révèle les mystères qu'elle cache depuis le commencement des temps. L'Écriture dit alors à l'homme : « Tu vois que dans les « mêmes paroles où je t'ai montré auparavant un sens littéral, je « te montre maintenant un sens mystique », et de même que pour le sens littéral toutes les paroles sont indispensables, sans que l'on puisse rien y ajouter ni rien en retrancher, de même pour le sens mystique toutes les paroles écrites sont indispensables sans que l'on puisse y ajouter une seule lettre, ni en retrancher une seule lettre. » (Extrait de l'*Anthologie juive* d'Edmond Fleg, Éd. Sulliver, Paris, p. 254.)

Il s'ensuit que non seulement la parole de Dieu est sacrée, mais aussi les lettres mêmes de l'alphabet hébreu, ainsi que la numération qui leur est affectée : « Deux mille années avant que fût créé le monde, les lettres étaient déjà cachées et le Saint, béni soit-il, les regardait et en faisait sa joie. » (Fleg, p. 257.) Ainsi l'intellectualité juive pendant de longs siècles a été uniquement dirigée soit vers l'étude talmudique, c'est-à-dire juridique, soit vers l'étude cabbalistique, c'est-à-dire mystique et symbolique de l'Écriture. Il faut ajouter, et c'est indispensable, que

l'étude tant talmudique que cabbalistique n'a aucune valeur si elle n'est fortifiée et nourrie par la pratique effective et quotidienne de la Loi. En d'autres termes, la vie morale englobe tout. L'intellectualité juive a donc été détournée de l'étude de la nature, c'est-à-dire de l'étude de la physique, parce qu'à ses yeux le réel n'était pas le monde extérieur, mais la Parole exprimée par l'Écriture. Au moment où la science grecque atteint son plus haut point avec Euclide et Archimède, entre 300 et 250 avant J.-C., la pensée juive est on ne peut plus éloignée des spéculations qui devaient fonder la science moderne. Et pourtant elle a fait faire un pas décisif à l'évolution de l'esprit humain. Elle lui a donné la notion de l'Un-Créateur. Nous sommes ici en présence d'une véritable mutation intellectuelle qui était destinée après plusieurs siècles à déterminer l'unité de la pensée scientifique elle-même. Mais pour que ce résultat fût atteint il a fallu passer par une suite de transformations que nous essaierons de suivre pas à pas et dont la première est celle qui transforme l'obéissance à la Loi en élan de la Foi, c'est-à-dire qui fonde le Christianisme.

La Foi

La naissance du Christianisme demande de distinguer un épisode humain et un drame divin : la plus grande révolution de la pensée occidentale est une révolution spirituelle.

A s'en tenir à la simple consignation des événements, l'épisode humain apparaît comme un fait divers insignifiant. Il n'est pas possible de faire coïncider la dimension matérielle et la dimension spirituelle de cette Histoire.

Lorsque Jésus naît, la Palestine vient d'être divisée en quatre provinces romaines et les Juifs sont une nation occupée. Cette nation entretient fidèlement des souvenirs de grandeur qui datent du règne de Salomon, vieux de dix siècles. Depuis, les épreuves nationales n'ont pas manqué, l'unité territoriale est perdue. Seule, subsiste l'unité religieuse qui tient lieu d'unité nationale.

Ce peuple occupé est un peuple humilié qui n'a pas la force de se ressaisir. Sa grandeur politique passée enrichit ses souvenirs. Le peuple juif sent cruellement l'abîme qui sépare les promesses de l'Alliance et sa condition présente. Dieu a promis la puissance sous condition d'obéissance : « Désormais, dit l'Éternel, si vous

m'obéissez et respectez mon Alliance, je vous tiendrai pour miens, parmi tous les peuples, car toute la terre est mon domaine. Je vous tiendrai pour un royaume de prêtres et une nation consacrée. » (*Exode*, XIX-5.)

Or, si la réalité est catastrophique, de deux choses l'une : ou l'Alliance n'a aucun sens et la parole de Dieu doit être mise en doute, ou bien Israël a violé le pacte et l'épreuve est un châtiment. On comprend ainsi que ce doute et cette crise n'aient pu être surmontés que par le développement d'un gigantesque sentiment de culpabilité et c'est bien là un des thèmes principaux repris par les différents prophètes :

« Ah! Nation pécheresse et peuple chargé de crimes,
 « Race malfaisante, villes perverses!
 « Ils ont abandonné Yahvé, méprisé le Saint d'Israël,
 « Ils se sont détournés de Lui.
 « Parce que les filles de Sion sont orgueilleuses,
 « Et qu'elles marchent le cou tendu et les regards effrontés,
 « Parce qu'elles vont à petits pas et qu'elles font résonner les
 [boucles de leurs pieds,
 « Le Seigneur rendra chauve le sommet de la tête des filles de Sion.

 « Au lieu de parfums, il y aura de l'infection,
 « Au lieu de ceinture, une corde,
 « Au lieu de cheveux bouclés, une tête chauve,
 « Une marque flétrissante, au lieu de beauté. »

(*Livre d'Isaïe*, III-16.)

Mais aussitôt, le thème du péché et du châtiment est compensé par le thème de l'espérance :

« Le peuple qui marchait dans les ténèbres
 « Voit une grande lumière,
 « Sur ceux qui habitaient le pays de l'ombre de la mort,
 « Une lumière resplendit.

 « Car un enfant nous est né,
 « Un fils nous est donné,
 « Et la domination reposera sur son épaule.

« On l'appellera Admirable, Conseiller, Dieu puissant,
« Père éternel, Prince de la Paix. »

(*Livre d'Isaïe, VIIII-9.*)

Et c'est ainsi que prend naissance l'espérance messianique, car le mot Messie signifie en hébreu « celui qui a reçu l'onction » et le mot grec *χριστός* qui signifie « oindre » en est la traduction directe. Enfin, il est un troisième thème chez les prophètes, c'est le thème de l'intention morale opposée à un rituel purement extérieur.

« Qu'ai-je à faire de la multitude de vos sacrifices? dit l'Éternel,
« Je suis rassasié des holocaustes de béliers et de la graisse des veaux,

.....
« Cessez d'apporter de vaines offrandes,

« J'ai en horreur l'encens,

« Les nouvelles lunes, les sabbats, les assemblées,

« Je ne puis voir le crime s'associer aux solennités. »

(*Livre d'Isaïe, I-11.*)

Par la bouche du prophète, c'est Dieu qui parle. Le prophète est saisi de l'esprit de Dieu, par ce souffle spirituel qu'en hébreu on désigne par *ruah* et les Grecs par *πνεῦμα*. Au moment où l'homme choisi par Dieu prophétise, il y a communication et communion entre les deux esprits, entre les deux *ruahs*, l'esprit de l'homme et l'esprit de Dieu; très exactement, il y a inspiration. Tel est le climat politique et spirituel de la Palestine quand Jésus se met à prêcher. Historiquement, Jésus prend place dans la lignée des prophètes : il assume les mêmes thèmes et, cependant, son message est différent. Quel est ce message?

* * *

A l'époque où Jésus prêche, le monde occidental ne connaît qu'une philosophie savante, faite surtout pour les classes aristocratiques. Le modèle moral qui était proposé était celui du personnage fier et volontaire qui subit les revers de fortune d'une âme imperturbable. Mais, les revers de fortune, les disgrâces, les exils sont les malheurs de princes. Les pauvres gens, les humbles n'ont pas le privilège de connaître des revers de fortune, pour la bonne raison qu'ils ne connaissent pas de fortune du tout. Pour eux, l'insé-

curité est quotidienne, car elle est biologique : le problème de la faim est de tous les jours et l'expression de « pain quotidien » n'est pas une métaphore littéraire. La morale des Sénèque, des Épictète, des Marc Aurèle ne perceait pas les couches profondes du peuple. Or sous tous les régimes, dans tous les temps, le peuple représente un réservoir inépuisable de spiritualité. La dure vie de tous les jours recouvre et dissimule cette spiritualité. Mais aussi elle la protège, elle l'empêche de se décomposer au-dehors, au contact de ce qu'on appelle le « monde ». Les hommes du monde, les grands, les triomphants, les réussis ne sont tels qu'au prix d'une perte de spiritualité : pour réussir dans le monde, il faut croire aux fausses valeurs, à l'argent, aux décorations, aux places. Pour les pauvres, il ne peut jamais être question ni d'argent ni de décorations, ni de places. Leur seul succès, c'est seulement de vivre, mais cette lutte pour l'existence physique laisse intacts tous les élans, tous les enthousiasmes. Ne possédant rien, les pauvres sont naturellement mystiques : leurs projets ne vont pas plus loin que la subsistance du lendemain. La perspective de l'heure future n'est pas jalonnée par des objectifs mondains; ils ont de la place pour Dieu.

Jésus s'adresse à des simples, à des petites gens. Il ne parle ni pour les Saducéens qui sont des traditionalistes étroits et orgueilleux ni pour les Pharisiens qui représentent la classe bourgeoise; mais pour des artisans, des pêcheurs, des vigneron. Il parle une langue imagée, simple, concrète, dépourvue de toute terminologie savante.

Que dit la Parole?

D'abord Jésus dissipe l'angoisse politique : il délivre le peuple d'un fardeau de patriotisme et d'honneur national qu'il ne peut plus supporter. En disant qu'il faut payer le tribut à César et réserver à Dieu ce qui est à Dieu, Jésus fait reculer au second plan les exigences de la Cité et fait de la chose politique justement une chose, une contingence, un objet d'histoire. Le Royaume absolu n'est pas de ce monde.

Jésus dissipe aussi l'angoisse économique, c'est-à-dire la crainte de la pénurie, de la pauvreté, de la faim.

« Ne vous inquiétez donc point et ne dites pas, que mangerons-nous, que boirons-nous, de quoi serons-nous vêtus car toutes ces choses, ce sont les païens qui les recherchent. Votre Père céleste sait que vous en avez besoin. Cherchez premièrement le Royaume

et la Justice de Dieu et toutes ces choses vous seront données de surcroît. Ne vous inquiétez donc pas du lendemain car le lendemain aura soin de lui-même. A chaque jour suffit sa peine. »
(*Matthieu*, VI-31.)

Enfin Jésus élimine l'angoisse religieuse, la prescription extérieure, l'observance scrupuleuse, la terreur du geste non rituel. Il met l'accent sur la vie intérieure et non sur la pratique extérieure. « Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat, de sorte que le Fils de l'homme est maître même du sabbat. »
(*Marc*, II-28.)

L'action de Jésus est révolutionnaire, car elle heurte violemment l'ordre établi. En effet, chez ce peuple vaincu, occupé, il reste comme lien social et national, la Loi. Que l'on supprime la Loi et les éléments de la Société juive ne tiennent plus ensemble, se dispersent, sont attirés par la force d'une civilisation romaine qui présente des structures politiques solides, en même temps qu'une extraordinaire tolérance religieuse. Au sein du monde romain, toutes les nuances de la croyance ou de la philosophie peuvent coexister. Que la Loi faiblisse, qu'elle dégénère et chaque Juif peut composer, s'allier, bref s'évader de la Communauté. Or, c'est précisément la Loi qui est attaquée, d'abord par Jésus, ensuite, et plus profondément encore, par saint Paul. Bien sûr, Jésus dit qu'il vient non pour abolir mais pour accomplir la Loi, mais aux yeux des orthodoxes, la Loi est parfaite et il n'est que de l'observer scrupuleusement. L'action de Jésus consiste essentiellement à intérioriser la Loi. En elle-même, la Loi est bonne puisqu'elle a été donnée par Dieu, mais la bonté de la Loi n'existe que pour celui qui la vit de la façon la plus intime. La moralité et la religiosité véritable ne consistent pas à se conformer à la Loi, mais à la vivre si profondément en esprit que l'on peut se passer de la lettre. La règle générale, non énoncée par Jésus, mais évidente par tout ce qu'il dit, est celle-ci : il faut aller au-delà de la Loi. La Loi est faite de commandements précis, définis et limités : faire ceci, ne pas faire cela, aller jusqu'à tel point, etc. Jésus fait sauter toutes limites et par là, il se place d'emblée au-delà de toute justice littérale. Non seulement, il ne faut pas se venger de ses ennemis, mais il faut les aimer; non seulement, il ne faut pas répondre aux coups, mais il faut tendre l'autre joue; non seulement, il faut faire l'aumône, mais encore il faut se dépouiller; que la main gauche ignore ce qu'a donné la main droite et cela signifie que celui qui donne

ne doit pas même se dire qu'il fait un don, car il se sentirait créancier de celui qui reçoit. La Loi rendait l'homme responsable de ses actes, Jésus le rend responsable de ses pensées : « Quiconque regarde une femme pour la convoiter a déjà commis un adultère dans son cœur. » Il en résultait que l'homme sincèrement religieux n'avait plus affaire qu'à sa seule conscience. La moralité n'était plus fondée sur l'observance de la Loi, mais sur une disposition subjective et intime à laquelle s'ordonnaient tous les actes de la vie.

Paul va plus loin. Pour employer un langage hégélien, on peut dire qu'il supprime dialectiquement la Loi. A ses yeux, non seulement la Loi est inutile, mais elle est insuffisante, parce que nuisible « car nul ne sera justifié devant Dieu par les œuvres de la Loi, puisque c'est par la Loi que vient la connaissance du péché ». (*Épître aux Romains*, III-20.)

La loi objective doit donc céder la place à la foi subjective. « Où donc est le sujet de se glorifier? Il est exclu. Par quelle loi? Par la loi des œuvres? Non, mais par la loi de la foi. Car nous pensons que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la Loi. » (*Épître aux Romains*, III-27.)

Puisque la Loi est inutile, puisqu'elle est insuffisante et puisque le salut ne peut venir que de la foi, c'est-à-dire d'une disposition intérieure faite de croyance et de confiance en l'amour divin, la Communauté juive risque alors de se dissoudre dans une communauté universelle. Le peuple élu n'est plus élu, seul l'homme compte : « Si donc l'incirconcis observe les ordonnances de la Loi, son incircision ne sera-t-elle pas tenue pour circoncision? L'incirconcis de nature qui accomplit la Loi, ne te condamnera-t-il pas, toi qui la transgresses, tout en ayant la lettre de la Loi et la circoncision? Le Juif, ce n'est pas celui qui en a les dehors; et la circoncision, ce n'est pas celle qui est visible dans la chair, mais le Juif, c'est celui qui l'est entièrement; et la circoncision, c'est celle du cœur selon l'esprit et non selon la lettre. » (*Épître aux Romains*, II-26.) « Il n'y a aucune différence en effet entre le Juif et le Grec puisqu'ils ont tous un même Seigneur qui est riche pour tous ceux qui l'invoquent. » (*Épître aux Romains*, X-12.)

En définitive, le seul élan religieux qui compte est un élan d'amour, c'est-à-dire un sentiment de joie dans le don de soi-même. Le mot « amour » évoque des résonances païennes, mais entre l'amour chrétien et l'amour platonicien, les différences sont fondamentales.

Les discours sur l'amour chez Platon se placent dans une atmosphère de sensualité esthétique. L'amour y apparaît comme un érotisme sublimé, comme une initiation progressive du matériel au spirituel, de l'amour des beaux corps à l'amour des formes, puis à l'amour des idées, jusqu'à la contemplation de la beauté suprême. « Voilà, cher Socrate, dit l'Étrangère de Mantinée, le point de la vie où, autant qu'on peut l'imaginer, il vaut pour un homme la peine de vivre, c'est du moment qu'il contemple la beauté elle-même. » (*Banquet*, 211-d.)

Tel n'est pas l'amour de Jésus. Il ne s'agit pas de sublimer la sensualité pour parvenir à l'identification, à l'idée du Beau, mais de faire don de soi. L'amour de Jésus est un amour d'offrande, c'est un amour tel que celui qui donne, disparaît pour revivre dans l'Autre. Demeurer dans l'amour du Christ, c'est effacer sa vie personnelle pour être le Christ. Dans l'amour platonicien, l'homme particulier ne désespère pas, il réalise un produit parfait, comme Socrate lui-même. Le portrait qu'Alcibiade fait de Socrate à la fin du *Banquet* est significatif à cet égard : le modèle qui est proposé aux convives, c'est le modèle d'un homme qui est parvenu à un degré étonnant de pureté, d'inaltérabilité, de maîtrise de soi. Socrate apparaît comme un virtuose de la vertu : il ne cède pas ; ni à la chair et il sait rester insensible au corps du jeune Alcibiade étendu à ses côtés pendant toute une nuit ; ni à l'ivresse, non parce qu'il refuse le vin, mais parce qu'il peut le boire et garder toute sa tête ; ni à la peur ni à la panique, ni à la publicité des louanges ; ni à la violence de la nature et, les pieds nus en hiver, il reste immobile à méditer. Socrate est le triomphe de la maîtrise de soi. Le Chrétien, lui, n'est fort que de son amour. Jésus n'est pas un triomphant, c'est un vaincu, le Père des abandonnés. Si la gloire de Jésus resplendit, c'est en gloire posthume. Jésus s'identifie avec les ratés de la vie, avec ceux qui n'ont pas la force d'être des hommes sublimes, des esprits hors du commun. Jésus se mêle aux hommes déçus, aux faibles, aux tremblants, à tous ceux qui n'ont que l'espérance, et encore...

C'est, en définitive, dans la défaite, dans l'abandon et dans la mort que Jésus trouve la plénitude de l'amour. C'est que la mort dans l'amour n'est pas la simple annulation biologique ; Jésus, en mourant, ne diminue pas le nombre des vivants d'une unité parti-

culière : il consacre l'amour. Sa mort est une mort de consécration, non une mort d'interruption. La mort de consécration met un point terminal à un destin; la mort d'interruption interrompt une phrase sans la finir. Un héros qui se tue dans un accident stupide interrompt par hasard sa carrière de héros, mais si l'accident ne s'était pas produit, le héros serait peut-être devenu plus tard un lâche. On n'est jamais sûr qu'un homme restera toujours ce qu'il est, en bien comme en mal. Mais le héros qui meurt en toute lucidité, en plein acte d'héroïsme, fixe définitivement ses traits. Sa mort n'est pas une mort d'interruption, mais de consécration. Le tableau est terminé, la figure est définitive, la phrase a été conduite jusqu'à son dernier mot. C'est cette mort que Jésus a acceptée sur le mont des Oliviers, et il n'est pas possible que Dieu envoie un remplaçant pour le sacrifice. L'amour suprême se fond dans le don suprême.

*
* *
*

La Foi succédant à la Loi a eu pour effet de propager effectivement l'idée de l'Un-Créateur. Cette propagation a été due à deux facteurs : d'une part, un facteur politique, l'Empire romain, qui se présente comme un espace perméable à toutes les doctrines, à toutes les idées, à toutes les religions; d'autre part, un facteur psychosocial : Jésus s'adresse à l'homme déchu, à l'esclave, au déshérité de la vie. En soi, il reprend le thème de l'Histoire juive : la Loi a été donnée à des esclaves qui viennent de fuir la terre de servitude. Jésus enseigne la foi à des esclaves qui ne peuvent pas fuir la terre de servitude, parce que c'est toute la terre qui est terre de servitude. L'évasion est au-delà de ce monde. La foi a donc universalisé l'idée de l'Un-Créateur. Elle se répand dans un monde qui, d'un point de vue intellectuel, est façonné par la philosophie grecque, c'est-à-dire par la logique, par la mathématique et par l'esthétique. L'Occident moderne sera le point de rencontre de la logique grecque et la pensée judéo-chrétienne. La foi et la raison sont ainsi face à face et ce sont leurs pénétrations réciproques qui donneront à l'Occident sa figure particulière. Cette pénétration de la foi et de la raison, ce sera la scolastique.

La pensée scolastique ou la rencontre de la logique et de la mystique

Paul déclare en substance que l'humanité est passée par trois stades : un stade de la chair, qui correspond à la vie animale, à la vie brute, physiologique; un stade de la Loi qui correspond à la prise de conscience du péché, mais sans que la Loi puisse résorber le péché; enfin, un stade de l'esprit qui « nie », au sens hégélien du mot, la Loi.

Mais alors si la Loi doit être « niée », dépassée, que reste-t-il? La Foi, c'est-à-dire non point une certitude logique ou expérimentale, mais un élan de confiance et de croyance. Mais la Loi s'exprime en commandements fixes, précis, immuables, tandis que la Foi justement parce qu'elle est élan d'amour et de confiance comporte une part de subjectivité qui peut être génératrice de toutes les déviations, de tous les schismes, de toutes les hérésies. Que serait alors devenue la nouvelle croyance? Aussitôt née, elle aurait perdu toutes ses forces de cohésion. Si le christianisme a résisté, c'est parce que la Foi a été fortifiée par la raison et que l'élan mystique a trouvé une armature philosophique. L'alliance de la mystique et de la philosophie, c'est la scolastique. La scolastique représente à la fois un contenu et une forme d'enseignement, une pensée religieuse conduite et maintenue logiquement. Du même coup, nous voyons s'installer dans la pensée européenne un rationalisme religieux qui précède le rationalisme scientifique. Comment le rationalisme s'est-il donc inséré dans la foi?

*
* *

Pour bien comprendre le caractère spécifique de la pensée chrétienne, il faut la distinguer de la pensée juive d'une part, et de la pensée grecque d'autre part.

La pensée chrétienne rompt le cercle national de la pensée juive. Elle s'adresse à tous les hommes, quels qu'ils soient, quelles que soient leurs origines ou leurs conditions. Alors que la pensée juive, sous la forme de la Loi, avait été le fait d'un groupe national qui fuyait la terre de servitude pour la terre promise, la pensée chrétienne fait abstraction du passé politique et social des hommes

auxquels elle s'adresse. On assiste alors à une sorte de sublimation et de transformation des thèmes de la pensée juive. Dans la religion juive, Dieu est un lointain inaccessible; l'homme n'a pas de contact avec Dieu : il ne lui est permis ni de le figurer ni même de le nommer. L'idolâtrie, qui chez les Juifs est le péché majeur, ne pouvait être éliminée définitivement qu'au prix de cet éloignement absolu. Si donc un contact pouvait être établi entre l'homme et Dieu, sans toutefois retourner à l'idolâtrie, il était nécessaire qu'il fût réalisé, non au moyen d'une chose, ni même au moyen d'une personne seulement humaine, mais au moyen d'une personne intermédiaire reliée tout à la fois à Dieu et à l'Homme, par le Fils de Dieu qui est aussi le Fils de l'Homme. C'est par l'Incarnation que le contact est établi et c'est par la Rédemption que le Fils de Dieu prend à son compte toute l'impureté humaine qui détourne de la Voie divine. La mort et la résurrection du Christ symbolisent l'aptitude de l'homme à abandonner son existence physique pour gagner son existence spirituelle. D'où une différence essentielle dans les modes de l'intervention divine suivant que l'on considère la mythologie juive ou la mythologie chrétienne. Dans la première, Dieu intervient pour modifier les lois de l'univers physique : les flots de la mer Rouge s'écartent puis se referment; la manne tombe dans le désert; l'eau sort du rocher d'Horeb. Dans la seconde les interventions de la divinité portent sur des relations surnaturelles : virginité et maternité de Marie; filiation divine de Jésus, transfiguration; résurrection. Bien sûr, Jésus accomplit aussi des miracles dans l'ordre des choses, mais ces miracles ne sont que des témoignages d'importance secondaire par rapport aux miracles essentiels qui fondent la mythologie chrétienne. Par l'Incarnation, Dieu est immanent et non transcendant à l'humanité.

Différente de la pensée juive, la pensée chrétienne est également différente de la pensée grecque.

Lorsque le Christianisme se répand dans l'Empire romain, il rencontre un certain état de culture. Cet état de culture est entièrement modelé par la pensée grecque et, sans doute, la pensée grecque a-t-elle pris au cours de l'Histoire plusieurs formes souvent opposées les unes aux autres, mais qui présentent cependant un caractère commun : même lorsque les Grecs parlent de l'Être, même lorsqu'ils cherchent l'unité de l'Être sous la forme d'un démiurge, d'un moteur premier, ou d'une intelligence première, il s'agit tou-

jours d'une induction, d'une hypothèse, d'une réflexion à partir du monde tel qu'il est donné aux sens ou à l'esprit. Il n'y a jamais ce contact direct, personnel qui apparaît dans la Révélation. Dans la mesure où la pensée chrétienne se situe sur le fond de la pensée juive, elle fait état d'une interpellation de l'homme par Dieu; Abraham, Noé, Moïse, Josué, Isaïe, Ézéchiël sont interpellés par Dieu. Dieu n'est pas la conclusion d'un raisonnement ou d'une observation objective, il se manifeste directement. « Comme Pierre parlait encore, voici qu'une nuée lumineuse les prit sous son ombre, et voici qu'une voix disait : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé qui « a toute ma faveur; écoutez-le. » (*Matthieu*, XVII-5.)

On comprend maintenant quels ont été les facteurs favorables à l'expansion de la pensée chrétienne. Sa diffusion a été favorisée d'abord par la Diaspora juive et ensuite par l'unité même de l'Empire romain qui a joué le rôle de milieu conducteur des mythes et des croyances. Mais elle a été favorisée surtout par l'existence d'un vide mystique qu'elle venait combler.

En effet, si le Christianisme, parti d'un coin de terre du Proche-Orient, a pu se répandre dans tout l'Empire, c'est parce qu'il apportait un sens à la présence de l'homme sur la terre. Les religions païennes, plus ou moins teintées de magie orientale, étaient devenues des spectacles, des cérémonies vides de tout contenu spirituel, des rites sans pensée profonde. Le Christianisme se présentait alors avec toute la force et la densité de son histoire spirituelle : il n'était point une religion comme les autres, venue on ne sait d'où, mais il apportait avec lui une suite continue de mythes, de croyances, de textes, de récits, de prescriptions, de commentaires qui se tenaient, s'enchaînaient, se renforçaient mutuellement et ainsi, fort de toute sa généalogie spirituelle, il éclipsait les autres religions de caractère magique.

Il éclipsait aussi les philosophies telles que le stoïcisme, l'épicurisme ou le néo-platonisme, non point tant par opposition métaphysique ou rationnelle, que par l'enseignement de la valeur sur-naturelle de l'amour, de la charité, de l'espérance. Les philosophies, justement parce qu'elles étaient trop savantes et intellectuelles ne descendaient pas assez profondément dans l'âme populaire : elles emportaient l'adhésion des intelligences aristocratiques, elles n'atteignaient pas les humbles, les déshérités, tous ceux dont la journée s'épuise dans l'effort de subsister biologiquement.

On comprend alors le danger que courait la pensée chrétienne :

s'appuyant à la fois sur une parole et sur un élan intime de l'homme, elle risquait de s'éparpiller, de se dissoudre dans le romantisme, dans la subjectivité, dans toutes les prises de positions individuelles. L'Église a toujours entendu discipliner l'élan mystique du chrétien... « Il (le saint chrétien) répondra toujours : « C'est la présence « de l'Esprit du Christ qui m'habite et qui met en moi une vitalité « nouvelle. » Mais il ajoutera aussitôt : « Cet Esprit ne s'est saisi de « moi que dans le milieu vital d'une communauté chrétienne hors de « tout individualisme d'expérience religieuse; et dans cette commu- « nauté faite de personnes communiant au même Esprit, j'ai trouvé « des structures et des moyens qui m'ont mis en contact avec le « Christ ¹. »

Pour que le Christianisme fût capable de pénétrer profondément et largement dans tout le corps social du monde romain, il était donc nécessaire qu'il fût doté d'une organisation capable de sauver à tout moment son unité en péril. Cette organisation fut l'Église, corps mystique considéré en sa réalité invisible et en même temps société visible. Comme le dit Tertullien : « Là où sont les Trois, à savoir le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, là se trouve l'Église, car l'Église est le corps des Trois ². »

L'Église n'est donc pas une administration humaine quelconque, mais une société visible instituée par Jésus pour faire mûrir la Rédemption dans l'humanité.

A partir de ce moment, l'histoire du Christianisme se confond avec l'histoire même de l'Église et si la pensée chrétienne, après avoir éclipsé la philosophie lors de sa pénétration dans le monde romain a, par la suite, fait appel à la philosophie, elle le doit aux besoins mêmes de l'Église attentive à préserver l'unité de la Chrétienté.

* * *

En effet, ce péril de perte d'unité, de désintégration où et comment se manifestait-il concrètement?

Ce que l'Église avait à combattre avant tout, c'était l'hérésie. Hérésie provient du mot αἵρεσις qui signifie faire un choix. « L'hérétique opère un choix dans l'objet complexe de l'adhésion chrétienne; il prétend se confier au Christ et croire à sa Parole, et en même temps refuse certaines affirmations de cette Parole... Celui

1. *Initiation théologique*, éd. du Cerf, t. IV, p. 330.

2. *Op. cit.*, t. IV, p. 323.

qui choisit se constitue juge de la vérité du Salut au même titre que l'Esprit³. »

Les hérésies, au moins dans les premiers temps de l'Église, portaient, pour la plupart, sur le mystère de la Trinité. Citons quelques positions majeures considérées par l'Église comme hérétiques.

L'Adoptianisme. Cette doctrine qui vit le jour vers 260 affirme que le Christ n'est pas Dieu, mais une personne humaine *adoptée* par Dieu. Elle se refuse donc à voir dans l'homme Jésus le Fils éternel égal au Père et distinct personnellement de Lui. Cette doctrine a donc tendance à accentuer la dualité de la personne divine et de la personne de Jésus, au détriment de l'unité.

L'Arianisme. C'est une doctrine exprimée vers 318 par un prêtre d'Alexandrie, Arius, qui soutient que le Verbe n'est à l'égard du Père qu'une créature, qu'un instrument à l'usage de la Rédemption. Il n'y a donc pas égalité entre le Verbe et Dieu dont il procède. Le Verbe a été fait (*γενετός, factus*).

Le Nestorianisme. Pour Nestorius, patriarche de Constantinople en 428, autre est le Fils de Dieu, autre le Fils de Marie, nommé Jésus. Marie est mère de Jésus et non pas mère de Dieu. Le Christ est donc divisé en deux personnes et la Passion est mise au compte de la personne humaine.

Le Docétisme (du verbe *δοκεῖν*, paraître). Le corps de Jésus est pure apparence. Le Christ n'est donc homme qu'en apparence. Cette hérésie, au contraire de l'Adoptianisme ou du Nestorianisme, a tendance à accentuer l'unité au détriment de la distinction des natures.

Sans nous étendre sur une analyse, même sommaire, de ces hérésies, qu'il nous suffise de constater qu'elles portaient essentiellement sur l'interprétation du mystère de la Trinité. Plus tard, d'autres mystères, comme celui de la grâce, agiteront l'Église. Si donc nous voulons voir où se trouvait exactement le point de désagrégation de la pensée chrétienne, c'est dans l'interprétation et le sens des mystères qu'il faut le voir. C'est ce concept de mystère qu'il faut analyser, si nous voulons bien comprendre pourquoi l'autorité de l'Église était nécessaire et pourquoi il y eut appel à la philosophie.

3. *Op. cit.*, t. III, p. 510

Dans la mythologie chrétienne, en effet, les interventions de la divinité posent des relations essentielles entre le Créateur et la créature; elles expriment des vérités auxquelles nous ne pouvons pas avoir intellectuellement accès et qui s'appellent des mystères. Il faut bien comprendre le sens du mot mystère. Dans la conversation courante, nous appelons mystérieux un phénomène auquel nous n'arrivons pas à trouver d'explication et nous considérons le mot mystère comme synonyme de problème insoluble. Il faut cependant distinguer précisément le mystère du problème.

Un problème est affaire de technicien ou de spécialiste, c'est-à-dire d'une intelligence qui essaie de ramener et de réduire ce qui est provisoirement inconnu à ce qui est connu. Le problème suppose toujours une structure du monde stable et permanente. Résoudre le problème, c'est très exactement le dissoudre, le fondre, le faire disparaître dans ce qui est connu. Lorsqu'on a à résoudre une équation, on ne fait rien d'autre que ramener l'entité inconnue à quelque chose de connu. Mais pour que cette solution, cette réduction, soit possible, il est indispensable que l'on ait confiance dans les lois mathématiques que l'on s'est données. La solution du problème suppose toujours que le sol intellectuel sur lequel nous nous posons ne se dérobe pas.

Il en va tout autrement du mystère. Le mystère n'est pas un trou dans l'explication du monde; ce n'est pas une inconnue qu'on va éliminer en la dissolvant dans le connu. Si le mystère est inexplicable, c'est non seulement parce que notre intelligence finie ne peut y accéder, mais aussi et surtout parce que le mystère est *antérieur* à notre pensée et même au monde : le mystère de la création est antérieur à la création elle-même. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'une antériorité purement chronologique, il s'agit très exactement d'une antériorité ontologique, c'est-à-dire que le mystère ressortit à l'Être et non aux choses. Au lieu que le mystère apparaisse comme un accident, comme une anomalie dans le monde physique, il est au contraire le centre autour duquel s'organise le monde physique.

On comprend alors pourquoi il était indispensable que l'Église prît position sur les mystères, qu'elle les énonçât avec précision et qu'elle adoptât à leur égard une attitude ferme et dépourvue d'équivoque. C'est que le mystère est à l'origine du monde et que de cette origine dépendaient et la doctrine et l'action de l'Église.

Mais du même coup, il était nécessaire de départager les mystères et les problèmes, c'est-à-dire les vérités constitutives du monde de toutes les interrogations que nous avons à résoudre dans notre vie quotidienne. S'il n'y avait pas cette séparation claire, tranchée, entre les mystères et les problèmes, entre ce qui est antérieur à toute logique et ce qui est du ressort de la logique même, on risquait alors une confusion, un encombrement de mystères qui auraient compromis toute assise de la pensée chrétienne. C'est justement parce que la pensée chrétienne s'appuie sur des mystères qu'elle est devenue réceptrice de philosophie.

Ainsi donc, lorsque l'Église devient la gardienne et la protectrice de la doctrine, elle est forcée de faire un extraordinaire effort intellectuel pour préciser, déterminer, distinguer les idées qui sont susceptibles d'interprétations divergentes et hérétiques. Cet effort de précision et de rigueur dans l'idée et le discours, ce n'est rien d'autre que la théologie.

L'*Initiation théologique* (t. IV, p. 17) dit : « La théologie est la science de Dieu. Elle ne s'intéresse pas aux choses en elles-mêmes, mais dans leur relation à Dieu. Le premier rôle de la théologie — entendons par là son rôle fondamental — est de nous renseigner sur ce que l'on peut dire ou ne pas dire sur Dieu et ses mystères. La théologie est aussi à sa manière, une grammaire. Peut-on dire, par exemple, ou ne doit-on pas dire, « que Dieu a souffert ou que Dieu est mort » ?

C'est justement parce que l'Église avait besoin d'une théologie, c'est-à-dire d'une science de Dieu, qu'elle a fait appel à la raison et qu'une attitude scientifique a commencé à se faire jour dans l'Europe.

Nous croyons indispensable d'ajouter ceci : le propre de l'attitude scientifique ne consiste pas uniquement à faire usage de la raison, de la logique, de l'observation objective; elle est faite aussi d'une volonté de recherche et d'éclaircissement. Il n'y aurait pas de science moderne s'il n'y avait à la base une quête de vérité. Or aussi chez le chrétien et, une fois de plus, nous nous référons à l'*Initiation théologique* (t. I, p. 264) :

« Si paradoxal que cela soit, une intelligence qui ne chercherait aucunement à comprendre montrerait par là combien peu elle s'intéresse à ce qui lui est dit, combien peu elle s'est engagée... La foi vivante est toujours en quête d'intelligence. »

Nature et structure de la pensée scolastique

La pensée scolastique prend appui sur la notion de l'Être. Aujourd'hui cette notion, sauf pour quelques philosophes comme Heidegger, est tellement affaiblie que c'est à peine si elle est encore compréhensible. Paul Valéry par exemple écrit dans *Variétés III (Léonard et les Philosophes)* : « Verbe nul et mystérieux, ce verbe ÊTRE qui a fait une si grande carrière dans le vide. » Et cependant, toute la philosophie grecque, toute la philosophie chrétienne et une partie de la philosophie contemporaine la plus récente, sont des philosophies ontologiques, c'est-à-dire des philosophies fondées sur la recherche de l'Être. Si nous voulons comprendre le fondement de la philosophie médiévale, il nous faut, nous aussi, essayer d'aborder la pensée de l'Être et la ranimer. Comment peut-on donner un sens aujourd'hui à la pensée de l'Être?

Notre point de départ sera la diversité infinie du monde, mais au lieu de considérer les objets, l'insecte, la fleur, la route ou la montagne, considérons l'ensemble de nos connaissances. Nous les avons établies avec labeur, ténacité, patience, scrupule depuis quatre cents ans et qu'avons-nous obtenu finalement? un émiettement universitaire, une poussière de spécialités, des enclos de recherches. C'est bien ce que souligne Heidegger dans son célèbre début de « Qu'est-ce que la métaphysique? ». Nos sciences, dit-il, en substance, ne connaissent plus d'autre cohésion que celle de l'organisation universitaire. La tour de Babel moderne, c'est la multiplicité des spécialités scientifiques. Sans doute ici et là, quelques bons esprits essayent-ils de jeter des ponts, d'établir des correspondances, mais ces efforts de synthèse sont partiels et fragmentaires. Nous essayons bien d'effectuer des coupes latérales dans le corps des sciences au lieu de creuser des puits de mine à l'intérieur de chaque spécialité, il nous manque toujours un fondement qui soit la matrice première dont sortent toutes les sciences particulières.

A côté de cette diversité que nous n'arrivons pas à ordonner, nous constatons deux autres phénomènes qui semblent bien étranges. D'une part, en mathématiques, depuis le début du XIX^e siècle, il s'est fait un grand effort de coordination de toutes les disciplines mathématiques. De la métamathématique, Nicolas Bourbaki dit (*Théorie des Ensembles*, Introduction, p. 5) : « Cette discipline

faisant complètement abstraction de toute signification qu'on aura pu, à l'origine, attribuer aux mots ou phrases des textes mathématiques formalisés, considère ces textes comme des objets particulièrement simples, assemblage d'objets préalablement donnés dont seul importe l'ordre qu'on leur assigne. » Les mathématiques, en d'autres termes, essayent de trouver leur unité dans l'adoption d'un unique langage formalisé et deviennent un système d'écriture doté de règles logiques. Or un tel système d'écriture si rigoureux, si enchaîné logiquement qu'on l'établisse, n'est jamais préservé d'une contradiction interne. Un célèbre théorème énoncé en 1931 par un mathématicien autrichien, Kurt Gödel, dit en substance qu'il est impossible de démontrer par des raisonnements formalisables la non-contradiction d'un langage formalisé. Ainsi ne peut-on jamais être sûr d'avoir, même en mathématiques, un langage cohérent absolument. De la sorte les mathématiques, selon le point de vue moderne, perdent leur valeur de vérité inconditionnelle, de vérité en quelque sorte divine.

Tournons-nous maintenant vers la physique, vers l'analyse de la matière. Que disent les physiciens eux-mêmes? Nous lisons dans Louis de Broglie, *Continu et Discontinu en physique moderne*, page 105 : « ...l'atome des physiciens théoriciens n'est plus qu'un système d'équations et c'est bien là un triomphe total pour l'école abstraite dont la méfiance à l'égard des représentations concrètes se trouve justifiée », et plus loin, pages 107-108 : « ...en résumé, les physiciens de l'école abstraite, qui rejettent les représentations concrètes et voient dans les formules reliant les phénomènes, l'essentiel des théories, paraissent bien, en principe, avoir raison et le développement des théories quantiques contemporaines apporte une très forte confirmation de leurs vues ». Tout se passe, en d'autres termes, aussi bien pour les mathématiques que pour la physique, comme si l'esprit humain était renvoyé à lui-même et qu'ainsi se trouvât justifiée cette pensée d'Arthur Eddington (*Espace, Temps, Gravitation*) : « Nous avons découvert l'étrange empreinte d'un pas sur le rivage de l'Inconnu. Pour expliquer son origine, nous avons bâti théories sur théories, toutes plus ingénieuses et plus profondes les unes que les autres. Nous avons enfin réussi à reconstituer l'être qui laisse cette empreinte, et cet être, il se trouve que c'est nous-mêmes. » En somme, il semble que l'état actuel de notre système scientifique soit le suivant : prolifération des disciplines particulières, subjectivité des

représentations mathématiques et des représentations physiques. Et cependant nous n'abandonnons pas les recherches d'un fondement unique de toutes nos connaissances et, puisque les analyses les plus poussées nous renvoient à nos propres pensées, la tentation est grande de rechercher cette unité dans la structure même de notre système mental. Telle est bien l'ambition des inventeurs de la cybernétique. Ils essaient d'étudier la pensée par analogie avec une calculatrice électronique qui serait susceptible, du moins en théorie, de conserver et de combiner un nombre extrêmement grand d'informations, et qui en même temps serait capable de réagir par émission d'informations dans le monde extérieur. Il existe au surplus un domaine de recherches qui s'appelle la bio-nique, qui étudie les analogies entre le système électronique d'un être artificiel et le système nerveux d'un être vivant. La pensée est alors considérée comme un art combinatoire et nos idées particulières seraient comme des composés d'éléments appartenant à des ensembles extrêmement grands.

Mais ces tentatives, à supposer même qu'elles puissent être fructueuses, ne répondent en aucune façon à la question primordiale : peut-on saisir un fondement de notre pensée? Peut-être alors faut-il choisir une autre méthode. Au lieu de s'enfoncer dans l'analyse de plus en plus fine des disciplines scientifiques particulières, au lieu de procéder par analogie avec des appareils électriques ou électroniques, peut-être faut-il, par une sorte d'audace intellectuelle, s'installer d'emblée dans l'acte même de penser, et le saisir dans sa réalité vivante. Penser, ce n'est pas se livrer à une combinaison d'images mentales; penser, dans l'acception la plus profonde du mot, c'est dépasser le donné de l'expérience, même si ce donné est abstrait.

La pensée est essentiellement mouvement; elle est, à la fois, dépassement et synthèse. Elle est dépassement parce qu'elle met en question les vérités que nous estimons les plus assurées; elle va au-delà, elle s'interroge sur la légitimité de nos assertions que nous pensons être les mieux assises. Et elle est synthèse, non point parce qu'elle tend vers des généralités, mais parce qu'elle tend vers un moment originel d'où procéderait notre logique elle-même. C'est cette direction vers l'originel, vers ce commencement radical qui caractérise l'acte même de penser. Il ne s'agit plus alors d'une déduction logique, d'un chemin continu qui conduirait à l'originel. Il s'agit d'un véritable saut spirituel qui permet par intuition de

prendre conscience d'un centre d'énergie première qui serait l'union de la pensée et de l'Être, vérifiant ainsi la traduction que Jean Beaufret fait de *Parménide* (fragment 8) : « Le même, lui, est à la fois penser et être. »

Dira-t-on qu'une telle recherche est antiscientifique? Disons plutôt qu'elle est antitechnique. Si penser c'est dépasser les principes et les mettre en cause, l'attitude technique, en revanche, ignore la crise des principes, car elle ne s'occupe que de les appliquer. Est technicien en industrie et technocrate en politique celui qui affirme qu'à toute question on peut répondre par du savoir-faire. On arrive ainsi à une attitude administrative de la recherche, qui se consacre entièrement à l'efficacité, mais qui ignore totalement le risque de toute recherche ontologique.

En somme il n'y a de recherche ontologique, il n'y a de retour à l'originel que par appétit de rationalisme, par volonté d'ordonner, de structurer, de fonder non seulement le corps de nos connaissances, mais encore celui de nos principes moraux et politiques. La pensée chrétienne n'était pas, ne pouvait pas être une opinion théologique détachée des autres manifestations de la vie du chrétien. Il ne pouvait être question d'avoir, sur les choses divines, des opinions qui coexisteraient sur un plan équivalent avec d'autres opinions sur l'art, sur la physique, sur la bienfaisance, ou sur la justice sociale. Adopter la pensée chrétienne, c'est adopter une totalité qui rassemble et l'image du monde et les devoirs de la vie morale. C'est parce que cette pensée chrétienne était totale qu'il était nécessaire de lui conférer un ordre, de la faire remonter à la source originelle, d'en faire, en un mot, une pensée de l'Être. Elle était destinée à devenir ontologique au risque de se perdre.

* *

Mais si la pensée est mouvement vers l'Être, elle ne peut se perdre dans l'infini. Les astronomes parlent de la fuite des galaxies et d'un univers en expansion infinie devenant proprement impensable. Mais une pensée qui, à la recherche de l'originel, parvient à l'impensable devient extase, c'est-à-dire qu'elle aboutit à sa perte. L'extase est justement l'anéantissement de la pensée, la terminaison de toute recherche, l'arrêt infiniment prolongé dans la vision béatifique des chrétiens. Mais la vision béatifique n'est pas sur terre. Tant que nous sommes au monde, nous sommes sollicités

par le divers de l'action, nous sommes condamnés à penser et par la pensée à engendrer la pensée. Les penseurs chrétiens étaient ainsi conduits à considérer l'Être, non pas comme une stabilité inerte, mais comme un centre de force infinie qui se répand dans l'univers. Un philosophe chrétien moderne, Jacques Maritain, a su reprendre à son compte cette position intellectuelle : pour Maritain, comme pour Étienne Gilson, l'Être est acte pur d'exister. L'Être n'est pas une pure essence, il n'est pas un universel. Maritain parle « du mystérieux jaillissement de l'acte d'exister ». (*Court Traité de l'Existence et de l'Existant*, p. 72.) Rien de plus éloigné de l'extase : le penseur chrétien est appelé à saisir par l'intuition l'existence dans toute sa pureté. L'être, c'est l'exister. Quand l'Éternel dit à Moïse : « Je suis celui qui suis », cela ne veut pas dire je suis un existant comme un autre, ni même je suis le premier existant, mais je suis l'existence elle-même. Dieu n'est pas un Être pourvu *en plus* de la qualité d'exister. Il est l'existence même, il est Celui qui est acte d'exister.

Si donc l'ontologie chrétienne s'installe au cœur de l'existence, on peut dire d'elle qu'elle est, à proprement parler, *une ontologie existentielle*. L'Être crée, de par son existence même; la création est donc une manifestation de l'acte pur d'exister. La physique médiévale devient ainsi une étude des conditions de la création. La création est ainsi mouvement et toute la physique médiévale prenant appui sur la pensée d'Aristote peut être dite une physique du mouvement.

Le mouvement, tel que l'entend Aristote, peut être considéré comme la réalisation de virtualités qui n'étaient pas explicitées. Prenons un exemple. Il y a mouvement dans l'acte de sculpter lorsque les possibilités du sculpteur se réalisent effectivement et aboutissent à une œuvre. Donc le mouvement n'est pas n'importe quel changement dans l'ordre de la matière. Il y a des changements de pur accident. Des catastrophes physiques purement fortuites ne méritent pas d'être appelées mouvements. Pour qu'il y ait mouvement, au sens plein du mot, il faut qu'il y ait accomplissement. Il faut qu'il y ait virtualité et réalisation de la virtualité.

Mais une virtualité ne s'accomplit pas dans le vide. Le sculpteur quels que soient ses dons, n'est pas sculpteur tant qu'il n'a pas sculpté. En d'autres termes, il faut qu'il agisse. Examinons cet acte de sculpter. Nous sommes en présence d'une double création : d'une part, le sculpteur se crée en tant que sculpteur; d'autre part

il crée une œuvre d'art, une statue. Dans le premier cas, nous dirons qu'il avait la puissance de devenir sculpteur et que cette puissance qui n'était qu'une promesse d'être, il l'a rendue effective, il l'a *actualisée*. Il y a mouvement parce qu'il y a passage de la puissance à l'acte. Dans ce cas, le sculpteur agit sur sa propre personne.

Dans le second cas, le sculpteur agit non pas sur sa propre personne, mais sur un bloc de marbre. Il s'agit de transformer ce bloc de marbre en statue. Il faut donc lui conférer une *forme*. Et cette forme s'applique à une *matière*. Dans ce cas, le mouvement ou changement consiste à donner l'être à une matière par une forme. *Forma dat esse rei* est un adage scolastique. C'est la forme qui donne l'être. Par forme, il ne faut pas entendre seulement le contour physique, il faut entendre l'*agencement général* qui fait qu'il y a création et œuvre. Quand nous disons que nous mettons en forme une dissertation ou une étude, cela signifie que nous faisons une œuvre, mais que jusque-là nous ne possédions qu'un ramassis de notes, de phrases décousues, d'ébauches disparates. Toute œuvre est agencement et composition. La forme est justement l'agencement, la composition de tous les éléments qui sont réunis en une œuvre.

Mais qui dit agencement et composition suppose qu'il y a quelque chose qui est susceptible d'être agencé et composé. Ce quelque chose s'appelle matière. La matière, c'est ce qui peut être mis en forme : dans le cas d'un livre, ce sont les notes, les pensées, les recherches qui ont été consignées au cours d'un travail préparatoire; dans le cas d'une statue, c'est le marbre ou l'argile; dans le cas d'une maison, ce sont les divers matériaux, le bois, le béton, l'acier. Forme et matière sont donc inséparables. La forme, sans la matière, n'est que rêverie inconsistante. La matière, sans la forme, n'est que disponibilité indifférenciée : « Sera-t-il dieu, table ou cuvette?... »

On comprend que la matière qui attend qu'une forme lui donne l'être soit dite *en puissance* par rapport à la forme. La matière est ce qui peut recevoir une forme.

Être en puissance signifie donc posséder certaines dispositions qui peuvent donner lieu à une création, à condition qu'un acte vienne les mettre en forme. Le sculpteur qui n'a pas encore sculpté possède tous ses dons en puissance. Quand il passe à l'acte, il libère une énergie latente, il réalise sa puissance. Le bloc de marbre est

en puissance de recevoir une forme mais, au contraire du sculpteur, il ne peut pas agir lui-même. Si un agent extérieur n'intervient, le bloc de marbre ne peut que s'user par érosion. La matière, au sens courant du mot, est puissance absolue et ne peut jamais passer à l'acte par elle-même. Le sculpteur, être vivant, peut agir, il est donc puissance par rapport à son action de sculpteur : il n'est pas puissance absolue, mais puissance relative.

Ainsi tous les êtres vivants, du moment qu'ils sont vivants, sont à la fois puissance et acte. Ils sont puissance parce qu'ils possèdent des virtualités, ils sont acte parce qu'ils sont susceptibles sous certaines conditions de réaliser ces virtualités. Deux exceptions : la matière proprement dite qui n'est que puissance, parce qu'elle n'agit jamais par elle-même; Dieu, qui n'est en puissance par rapport à rien d'autre que lui-même et qui est acte pur d'exister. Mais l'homme, l'animal, la plante, étant des créatures, ne tiennent leur puissance que d'une instance supérieure qui est Dieu. On a donné le nom d'*hylomorphisme* (gr. *hylê*, matière, et *morphé*, forme) à cette théorie qui assigne à toute créature un composé de matière et de forme.

*
* *
*

Toutes les considérations que nous avons développées jusqu'ici nous ont préparés à aborder l'étude du thomisme qui peut être considéré non pas comme toute la scolastique, mais comme le point culminant de la pensée médiévale.

Avant d'aborder cette philosophie, nous devons retenir ceci : la pensée religieuse, à la recherche de son unité et de sa cohésion, a été obligée de prendre appui sur la philosophie. Nous voyons donc se constituer un rationalisme théologique qui n'est pas moins rigoureux que notre rationalisme scientifique. Il est autre. La préoccupation des penseurs du Moyen Age n'était pas l'expérience physique de laboratoire. Leur grande aventure intellectuelle n'était pas de trouver les lois de la matière ou celles de la mécanique. Leur besoin urgent était d'adopter un véritable espace intellectuel capable de recevoir un corps de doctrine qui était d'une importance vitale, pour la vie sur terre et surtout pour le salut. Toute la pensée chrétienne est ordonnée au salut. Plus tard, vers le XVIII^e siècle, on verra la pensée européenne s'ordonner au progrès, qui apparaît alors comme une sorte de salut terrestre. Mais au Moyen

Age, il ne s'agissait pas de concevoir une image mathématique du monde. On connaît le propos de Laplace : « Une intelligence qui pour un instant donné connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour la soumettre à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir comme le passé serait présent à ses yeux. » Cette phrase aurait été incompréhensible pour un Albert le Grand ou un saint Thomas. Heidegger dit, au contraire, dans *Chemins*, page 81 : « Pour le Moyen Age, au contraire, l'étant est *l'ens creatum*, ce qui est créé par le Créateur, Dieu personnel agissant en tant que cause suprême. Être un étant signifie alors appartenir à un degré déterminé de l'ordre du créé et correspondre, en tant qu'ainsi créé, à la cause créatrice. »

Nous allons ainsi et sous l'angle de la création aborder la philosophie thomiste, toute chargée d'une puissance de raison qui influencera définitivement le destin de la pensée contemporaine.

Saint Thomas d'Aquin

Au début du XIII^e siècle, on assiste à un tournant dans l'histoire de l'Europe chrétienne. La renaissance urbaine des XI^e et XII^e siècles favorise le développement d'une bourgeoisie plus exigeante, du point de vue intellectuel, qu'une société rurale. L'Église entreprend une réforme générale. Il lui faut lutter, à la fois, contre l'hérésie et discipliner l'organisation de la vie conventuelle. A cet effet, le Saint-Siège est aidé par les ordres dits « mendiants », à savoir, l'ordre des Dominicains ou Frères Prêcheurs fondé en 1206 par un Castillan, Dominique de Guzman, et l'ordre des Frères Mineurs ou Franciscains fondé en 1209 par François Bernadone, né à Assise, en Italie.

Thomas d'Aquin naît en 1225. En 1244, il prend l'habit des Dominicains, c'est-à-dire trente-huit ans après la création de l'Ordre. En 1245, il se rend à Paris pour y poursuivre ses études. A cette époque, Paris jouissait d'une autorité internationale incontestée : l'université avait été fondée en 1120 et comptait les maîtres les plus réputés. Thomas d'Aquin suit l'enseignement d'Albert

de Bollstädt, surnommé Albert le Grand, Dominicain lui aussi, originaire de Cologne. Albert le Grand a l'ambition de concilier la foi et la raison. C'est lui qui introduit l'étude d'Aristote, malgré l'hostilité de l'enseignement officiel, et sa curiosité encyclopédique le tourne vers les sciences naturelles. Sous sa conduite, saint Thomas se pénètre de la logique et de la physique d'Aristote. En 1256, c'est-à-dire vers l'âge de trente ans, Thomas est promu Maître et on peut dire qu'il atteint alors la maturité de son système intellectuel. Albert le Grand et Thomas d'Aquin fondent véritablement la théologie comme science autonome, science de la Foi. Le Père Chenu, dans son étude sur saint Thomas (Éd. du Seuil, p. 33) dit : « La théologie se détache de la pastoration », c'est-à-dire que le théologien est, à sa façon, un chercheur scientifique, qu'il a pour fonction de méditer, d'analyser, de préciser la doctrine sacrée, et non de jouer activement le rôle de chef spirituel, de guide, de pasteur d'un peuple.

Ainsi donc, l'œuvre de Thomas d'Aquin doit être remise dans tout un contexte de renaissance intellectuelle et il est indispensable de souligner, dès à présent, la valeur que l'Église accorde à l'activité intellectuelle. Dans les pages précédentes, nous avons expliqué comment l'Église avait été conduite à fortifier la foi par la raison; nous avons vu que par une sorte d'exigence intrinsèque la pensée chrétienne faisait appel à la philosophie. Le changement de structure sociale de l'Europe chrétienne, le développement urbain, la naissance d'une bourgeoisie, l'afflux des étudiants suscitent un surcroît d'exigences intellectuelles. Saint Thomas est de son temps : il professe un grand respect pour l'intelligence. Dans un de ces colloques improvisés que l'on appelait des *quod libet*, il dit : « Si nous résolvons les problèmes de la foi par seule voie d'autorité, nous possédons certes la vérité, mais dans une tête vide ⁴. »

Ainsi, saint Thomas prend appui sur l'intelligence humaine, non parce qu'il la croit capable de tout comprendre, puisqu'elle est finie et imparfaite, mais parce que cette intelligence humaine est un don de Dieu et que malgré ses imperfections elle conserve une noblesse qui lui vient de l'intelligence divine. Or Dieu est Intelligence suprême et Intelligence pure. Aller vers Dieu par l'intelligence, ce n'est pas satisfaire une vaine curiosité, mais c'est, au sens propre du mot, faire acte de religion, nous relier à Dieu.

4. Extrait de *Saint Thomas*, par CHENU (p. 38), éd. Le Seuil.

Que Dieu soit Intelligence pure et infinie fait que l'Être lui-même est intelligence et c'est bien ainsi que l'entend le Père Sertillanges qui écrit ⁵ : « ... Le réel qui est connaissable, puisqu'on le connaît, doit nécessairement être constitué tout au fond, par cela même qui le fait connaître et c'est-à-dire qu'il est idée. L'idée hors de Dieu, et hors de nous, est chose; la chose en nous et en Dieu est idée; tel serait en ce point le résumé assez fidèle du thomisme. » L'intelligence est donc nécessaire, d'une part pour guider le chrétien dans les choix et les décisions de sa vie pratique, d'autre part pour lui permettre d'établir une communication avec le réel. Bien entendu, cette Intelligence a lieu dans la Foi et il ne s'agit pas encore de recherche scientifique au sens moderne du mot. Mais cette confiance dans l'intelligence est à la base de tout le mouvement intellectuel qui va caractériser l'Europe et qui, plus tard, donnera naissance au mouvement scientifique. Si donc il faut mettre de l'ordre dans les idées, si l'Être est intelligence et le réel intelligible, il faut alors pousser l'acte intellectuel le plus loin possible, il faut que l'intelligence saisisse l'existence de Dieu.

De l'existence de Dieu

Pourquoi est-il nécessaire de démontrer l'existence de Dieu? Il est un point dont il faut toujours se souvenir c'est que Dieu s'est révélé. La Révélation est un fait historique. Dieu n'est pas une hypothèse. Néanmoins à partir du moment où l'intelligence est en cause, où Dieu est lui-même considéré comme Suprême Intelligence, il faut également que l'homme mette en action cette intelligence pour reconnaître la gloire de Dieu. Et l'Église, dans la constitution dogmatique appelée *De fide*, dit exactement : « Notre Mère la Sainte Église tient et enseigne que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude, en partant des choses créées, par la lumière naturelle de notre humaine raison. En effet, ses perfections invisibles, depuis la création du monde, sont rendues visibles à l'intelligence par le moyen de ses œuvres. Si donc quelqu'un dit que le Dieu unique, le Dieu vrai, notre Créateur et notre Seigneur, ne peut pas être connu avec certitude,

5. *Les Grandes Thèses de la Philosophie thomiste*, p. 19.

au moyen de ses œuvres par la lumière naturelle de la raison humaine, qu'il soit anathème ⁶. »

Rien n'est plus étranger à l'Église que le désir d'abêtissement, de mise en torpeur de l'intelligence. Il ne faut pas croire les yeux fermés, et les deux attitudes, l'une qui serait faite de crédulité passive et qu'on appelle le désintéressement, l'autre qui serait faite d'extase, d'illumination, de perte de conscience dans une vision extatique et qu'on appelle l'immanence, ces deux attitudes opposées abolissent le sens critique et sont condamnables. Il faut souligner cette exigence d'intelligence de la part de l'Église, car elle est à l'origine même du mouvement scientifique en Europe. Ce recours à l'intelligence et aux lumières naturelles, pour prouver l'existence de Dieu, est en opposition avec trois attitudes condamnées tour à tour par saint Thomas.

Première attitude, le refus entêté : l'adversaire ne veut pas croire, il se ferme aux faits de la Révélation. Contre cet entêtement, personne ne peut rien et saint Thomas constate calmement : « Si l'adversaire ne croit rien des choses révélées, il ne reste plus de moyens de lui prouver par raison les articles de foi; mais on peut réfuter, s'il y a lieu, les raisons qu'il y oppose. »

La deuxième attitude peut être appelée le découragement : Dieu est infini, que pouvons-nous donc dire de lui, si un abîme infiniment grand sépare notre intelligence de son être? Saint Thomas répond qu'il ne s'agit pas de connaître Dieu en soi, mais de savoir tout simplement qu'il existe. En disant Dieu est, nous ne le qualifions pas. L'Église ne dit pas autre chose, à savoir qu'on peut, au moyen de ses œuvres, connaître ou plutôt reconnaître l'existence de Dieu.

La troisième attitude, condamnée par saint Thomas, est l'évidence, la démonstration de l'existence de Dieu, par analyse purement logique du concept de Dieu. C'est l'attitude de saint Anselme au XI^e siècle et son argument, dit ontologique, est, en réalité, semblable à une analyse de type socratique : le sujet pensant trouve dans sa pensée même la nécessité d'établir l'existence de Dieu. Saint Thomas d'Aquin rejette également cette attitude : Dieu n'a pas à être prouvé par dialectique, mais par induction à partir de l'expérience. C'est le monde tel que nous le voyons, tel que nous le touchons, qui nous conduit à la certitude de l'existence divine.

6. Extrait de la *Somme théologique*, Dieu, tome I, Appendice II, p. 338.

Et c'est bien ainsi qu'il faut considérer les preuves mêmes de l'existence de Dieu. Saint Thomas propose cinq preuves différentes et il n'entre pas dans notre propos d'en décrire le mécanisme logique. Qu'il nous suffise cependant de marquer leur appartenance à un même style de raisonnement, à savoir qu'à partir d'un monde divers et ordonné, mais imparfait, nous remontons au parfait et à l'inconditionné.

Comme dit M. Étienne Gilson ⁷ : « On peut donc dire que toutes les preuves thomistes de l'existence de Dieu reviennent à chercher, au-delà d'existences qui ne se suffisent pas, une existence qui se suffit et qui, parce qu'elle se suffit, puisse être la cause première de toutes les autres. » On voit donc l'importance de cette ouverture de la *Somme théologique* sur l'existence de Dieu. Ce qui nous importe ici, c'est moins le mécanisme technique du raisonnement que la signification générale de la position thomiste. Il y a tout à la fois appel à l'intelligence et induction, à partir d'observations sensibles. L'existence de Dieu se trouve être le point d'aboutissement d'une démarche intellectuelle alliée à une perception sensible. Le monde extérieur est mis en cause, mais appréhendé par l'intelligence. Chez saint Thomas il n'y a ni mysticisme ni illumination, ni repliement sur soi. La vérité est objective. C'est cette objectivité qui est le germe de l'esprit scientifique. Mais nous sommes toujours dans la théologie et il faut continuer à tenir ferme la chaîne de nos raisonnements.

Arrivé en ce point, en effet, le théologien peut affirmer que Dieu est. Mais il ne peut s'arrêter là. Il ne s'agit pas simplement de constater une existence, une permanence abstraite. L'existence de Dieu a été abordée à partir de ses effets visibles; il faut maintenant faire le chemin inverse et, à partir de l'Être, retrouver le Monde. Il faut dans l'Être trouver l'acte du Créateur.

Sur ce point encore, la position de saint Thomas est ferme. Elle est reprise et développée par ses commentateurs modernes, notamment Jacques Maritain et Étienne Gilson. Pour le penseur chrétien le verbe « être », pris absolument et appliqué à Dieu, est un verbe actif. L'Être, c'est l'acte même d'exister. Cette identité entre l'Être et l'acte d'exister n'est pas la conclusion d'un raisonnement, mais l'objet d'une intuition, d'une vision métaphysique. Jacques Maritain dit : « Il ne suffit pas de rencontrer le mot Être, de dire

7. *Le Thomisme*, éd. Vrin, p. 119.

« Être », il faut avoir l'intuition, la perception intellectuelle de l'inépuisable et incompréhensible réalité ainsi manifestée comme objet. C'est cette intuition qui fait le métaphysicien⁸. » Et Étienne Gilson reproduit un passage de saint Thomas extrait de la *Somme contre les Gentils* : « L'essence de Dieu, c'est donc son « exister » ; or cette vérité sublime : *Hanc autem sublimem veritatem*, Dieu l'a enseignée à Moïse... »

A partir du moment où l'on a posé l'existence de Dieu, on est pris dans un enchaînement formidable de conséquences. D'une part, en effet, Dieu est suprême intelligence; d'autre part, il est suprême volonté.

Et d'abord, il est suprême intelligence. Il faut partir de notre raison humaine qui est incapable de voir et de comprendre l'essence divine. Saint Thomas dit : « Dieu est l'auteur de la faculté intellectuelle et il peut être vu par notre intellect. Il est donc requis pour voir Dieu qu'une certaine ressemblance ou image de Dieu soit en nous en ce qui concerne la faculté de connaître, ressemblance par laquelle l'intellect est capable de voir Dieu. » Mais il ajoute : « Il ne se peut pas que l'essence de Dieu soit vue au moyen d'une image créée », et plus loin : « Il est impossible qu'un intellect, créé par ses seules forces naturelles, voie l'essence divine. » Par conséquent, la perfection de Dieu opposée et mise en confrontation avec notre imperfection humaine fait que Dieu se connaît lui-même et il est seul à se connaître lui-même. A plusieurs reprises, saint Thomas dit : *Seipsum per seipsum intelligit*, « Dieu se connaît lui-même par lui-même. » Il y a chez saint Thomas, d'ailleurs, l'affirmation d'une identité entre l'immatérialité et l'intelligence, et Dieu étant suprêmement immatériel, se trouve être également suprêmement intelligent. Dieu est immatériel parce qu'il est acte pur, c'est-à-dire qu'il impose la forme à toutes choses. La matière n'est pas acte, elle n'est que puissance, elle ne peut que recevoir. Un morceau de bois, un bloc de marbre, une pièce de fonte attendent qu'une forme leur soit donnée. Qui donne cette forme? Bien entendu un ouvrier, au sens propre du mot, c'est-à-dire un homme qui fait une œuvre et qui opère, mais qui n'opère pas au hasard, qui opère selon un sens, un dessein. Dès qu'il y a acte, il y a forcément intelligence. Il n'y a pas d'acte pour un fou; il n'y a qu'un geste. Agir, c'est penser son action. Si Dieu est l'Originel même, s'il est

8. *Sept Leçons sur l'Être*, éd. Téqui, Paris, p. 52.

Celui par qui tout est, cela signifie qu'il ne reçoit rien. En aucune façon, il n'est puissance dans le sens où nous disons que ce bois ou ce marbre *peuvent* recevoir et s'il est suprêmement immatériel, il est aussi suprêmement intelligent et saint Thomas dit : « L'immatérialité d'un être est ce qui explique qu'il soit doué de connaissance et son degré de connaissance se mesure à son immatérialité » ; et quelques lignes plus loin : « Comme Dieu est au sommet de l'immatérialité, il est conséquemment au sommet de l'intelligence. » Mais alors une autre conséquence découle inéluctablement : la suprême intelligence se trouve liée à la suprême volonté. Saint Thomas dit : « Il est nécessaire qu'il y ait volonté là où il y a intelligence » ; et il ajoute : « D'aucune manière on ne peut attribuer de cause à la volonté divine... De même que Dieu, par un seul acte, voit tout dans son essence, aussi par un seul acte il veut tout dans sa bonté... ; en d'autres termes, Dieu veut que ceci soit pour cela, mais il ne veut pas ceci à cause de cela. »

La Création

Ces premières méditations logiques sur l'existence de Dieu, sur son intelligence infinie, sur l'identité de son intelligence et de sa volonté, aboutissent à la Création. Dieu en acte est Dieu créateur, mais avec la Création vont apparaître des problèmes redoutables. Si Dieu crée et si Dieu sait tout, la vie de l'homme n'est-elle pas déjà jouée ici-bas ? La Création pour saint Thomas n'est ni une physique ni une histoire. C'est un acte divin dans lequel l'homme est englobé. C'est sous cet angle qu'il voit la Création. La pensée de saint Thomas sur la Création est destinée, en définitive, à poser les relations de l'homme et de Dieu. Alors que chez saint Augustin la quête de Dieu est un mouvement intérieur, comme si Augustin cherchait dans sa conscience, dans sa mémoire l'idée de la divinité, chez saint Thomas, le mouvement est extraverti, il va de la vision du monde à l'intelligence de l'existence de Dieu. En posant l'Être suprême, saint Thomas en fait, au sens propre du mot, une personne, c'est-à-dire qu'il lui reconnaît l'intelligence et la volonté et, par conséquent, le monde créé s'ordonne à Dieu. C'est cet ordre qui apparaît dans la Création. Dire que Dieu a créé le monde pour une cause, c'est une absurdité. Si une cause existait, cette cause serait d'une certaine façon contrai-

gnante à l'égard de Dieu. Or Dieu ne peut, par définition, subir de contrainte extérieure. Écartons aussi et du même coup, l'idée d'un caprice de Dieu, car cette idée est indigne de Dieu. Un caprice est l'effet d'une saute d'humeur, une mise en veilleuse de l'intelligence et de la raison pour des motifs futiles. Le capricieux est dominé par son caprice, mais il ne lui reste pas fidèle, car il en change, et comme le dit l'étymologie, il ressemble à la chèvre dont les sauts et les bonds sont désordonnés et imprévisibles.

Pourquoi donc Dieu a-t-il créé? Pourquoi donc n'a-t-il pas détruit après avoir créé puisque la Bible parle d'un *repentir* de Dieu : « L'Éternel se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre et il fut affligé en son cœur. » (*Genèse*, VI-6.) A ces questions, il n'est pas pour nous de réponse possible, à moins de nous contenter de celle-ci : « Parce que Dieu l'a voulu. » « Dieu, dit saint Thomas, est suprême intelligence : seul il est capable de se penser lui-même, de se comprendre lui-même. Au surplus, en Dieu, intelligence et volonté coïncident. Il y a en Dieu de la volonté au même titre qu'il y a en lui de l'intelligence, car l'une entraîne l'autre... et comme son intellection est son être même, ainsi en est-il de son vouloir. » (*Et sicut suum intelligere est suum esse ita et suum velle.*) (Q. 19, art. 1^{er} *De Deo*, t. III, pp. 34 et 35.)

Dieu veut, mais il ne peut vouloir à vide. Que veut-il donc? Saint Thomas répond : « Dieu veut donc tout ensemble et que Dieu soit et qu'il y ait autre chose. Mais soi-même il se prend comme fin et le reste comme moyen pour cette fin. » (Q. 19, art. 5, t. III, p. 58.) Qu'est-ce à dire? D'abord, qu'il ne peut pas y avoir de cause supérieure à Dieu, ensuite que la question « pourquoi? » n'a pas de sens, car nous la posons, nous autres hommes, comme si nous avions affaire à des hommes. Nous nous demandons pourquoi tel homme fait telle chose. Nous distinguons alors avec plus ou moins de bonheur une cause, une délibération, une décision, une exécution. Mais cela ne vaut pas pour Dieu. En Dieu l'Être, l'Intelligence, le Vouloir sont ramassés dans une même unité indissociable. Il ne peut y avoir Dieu plus quelque chose d'autre. La bonté de Dieu est Dieu, la sagesse de Dieu est Dieu. Le Père Sertillanges dit⁹ : « En Dieu, on ne distingue point. » Dieu a créé parce qu'il l'a voulu et qu'en le voulant il se veut lui-même. C'est tout ce que l'on peut dire.

9. *Les Grandes Thèses de la Philosophie thomiste*, p. 71.



Si nous écartons le problème de la cause comme problème inaccessible à notre niveau humain, il reste qu'on peut se poser d'autres questions dont la première est : « Quand Dieu a-t-il créé le monde ? » Les premiers mots de la Genèse sont : « Au commencement. » Qu'est-ce que cela signifie ? Ici encore, il faut se garder d'une erreur. On pourrait penser qu'il y a une *date* à la Création : de toute éternité le temps s'écoule, uniforme et continu, puis à un moment donné, en un point sur la ligne du temps, voilà que Dieu aurait pris sa décision. C'est là une vue purement humaine des choses, et le Père Sertillanges en souligne l'équivoque : « Dieu n'agit pas *après* n'avoir point agi, puisqu'il est immuable. Dieu agit éternellement. S'il crée, il crée éternellement et on ne peut saisir un *moment* de cette action souveraine. » Ici encore, nous risquons de faire une faute en voulant à toute force enserrer l'essence divine dans nos cadres intellectuels humains. Dieu est éternel, or, l'éternité n'est pas une durée infiniment prolongée, elle n'est pas faite de particules de temps qui s'ajoutent les unes aux autres. Le temps n'est pas *avant* le monde, mais *avec* le monde. Saint Thomas est très ferme sur ce point : « Dieu précède le monde en durée, mais la priorité dont on parle n'est pas une priorité dans le temps, c'est la priorité de l'éternité par rapport au temps. » (Q. 46, art. 1^{er}, *la Création*, p. 86.) Et il ajoute : « Quand on dit que les choses ont été créées au commencement du temps, on n'entend pas que le commencement du temps soit la mesure de la Création, mais que le ciel et la terre ont été créés *avec le temps* simultanément. » (Q. 46, art. 3, *la Création*, p. 102.)

Ainsi, est-il impossible d'assigner une date à la Création, puisque le temps est inclus, dans la Création et non pas extérieur à elle. Cela ne signifie point d'ailleurs que le monde n'ait pas eu un commencement, mais de ce commencement nous ne pouvons donner aucune démonstration. « Que le monde ait commencé, c'est là un objet de foi ; il n'est pas un objet de démonstration ou de science. » (Q. 46, art. 2, p. 91.) Il s'ensuit une conséquence stupéfiante pour notre logique humaine, *c'est que la Création est postérieure et non pas antérieure au monde*. Il n'y a pas la Création d'abord et puis dans un deuxième temps surgissement du monde, mais dans son acte pur d'exister, Dieu est immédiatement créateur

du monde et la Création n'est pas un état qui s'interpose entre Dieu et le monde (voir *Somme théologique : la Création*, Appendice, p. 245).

Mais cette Création, comment s'est-elle faite? Saint Thomas répond principalement dans la question 45 de la première partie. Son raisonnement est le suivant : « Créer, dit-il, c'est faire quelque chose de rien. La Création qui est une émanation de tout l'être a pour terme antérieur le non-être qui est le rien. » Or tout être particulier est causé par Dieu : toutes les choses plus ou moins parfaites sont causées par un premier Être qui, lui, est en toute perfection, en toute plénitude (Q. 44, art. 1^{er}). La matière première elle-même a été faite par Dieu. Il s'ensuit que créer ne peut être la propre action que de Dieu seul. Saint Thomas dit également : « Il est particulièrement choquant de dire d'un corps qu'il peut créer, vu que le corps n'agit qu'au contact et en donnant le mouvement, et qu'il requiert donc pour son action quelque chose de préexistant qu'il puisse toucher et mouvoir. Or, cela répugne à l'idée de création. » (Q. 45, art. 5, p. 53.)

Cette création, il faut la voir non seulement comme une émanation de l'Être divin, mais encore comme une véritable dégradation d'énergie.

Pourquoi une multiplicité d'êtres différents? Pourquoi Dieu n'a-t-il pas créé un seul être identique à lui-même?

A cette question, on peut répondre aisément que si Dieu avait créé un être qui lui fût identique, ce second être serait l'égal du premier, ce qui est contradictoire étant donné l'unité de Dieu. Il n'est qu'un cas, et un seul, où de Dieu procède une personne unique qui exprime totalement et parfaitement Dieu : c'est le Verbe. Mais le Verbe n'est pas une créature, le Verbe n'est pas en relation de cause à effet avec Dieu. Nous restons à l'intérieur de Dieu lui-même. (Gilson, *le Thomisme*, p. 216.)

Si donc une seule espèce de créature ne peut pas exprimer à elle seule la ressemblance du Créateur, il faut alors, de toute nécessité, que la Création soit composée d'une multiplicité d'êtres pour exprimer sous le plus grand nombre d'aspects possible la perfection simple dont ils découlent.

Or ces êtres multiples sont de perfection inégale et ces inégalités dans la perfection font justement leur distinction. C'est un point qu'il faut bien mettre en lumière. Si Dieu avait créé une multiplicité d'êtres tous identiques les uns aux autres, en même temps

qu'imparfaits, une somme d'imperfections identiques n'aurait jamais pu équilibrer la perfection unique de Dieu. Il faut donc qu'il y ait un dégradé de la perfection et c'est pourquoi *la Création n'est pas seulement un exode, c'est aussi une descente*. (Gilson, p. 219.) Nous sommes donc en présence d'une série continue de dégradations de l'être en allant des créatures les plus nobles aux plus viles. Au sommet de la hiérarchie, les anges qui sont de purs esprits, puis l'homme, puis les animaux, puis les plantes et au dernier degré la matière inerte qui est puissance et jamais acte. Reprenant l'opinion d'un autre théologien, Thomas dit : « C'est dans les plantes qu'on entend les derniers bruissements de la vie. » (Q. 18, art. 1^{er}, *Dieu*, t. III, p. 8.)

Si on considère cette architecture de la Création, on s'aperçoit, sans peine, qu'elle est dans l'ordre inverse d'un évolutionnisme matérialiste. Dans une doctrine matérialiste de l'évolution, c'est la matière qui est créée en premier, avant même que la vie n'apparaisse. Puis la matière s'organise, des combinaisons mystérieuses parviennent à lui conférer une structure, à créer des centres privilégiés, d'une complexité particulière, déterminant des attractions, des répulsions, des interférences. La vie apparaît ainsi comme une sorte de mouvement particulier de la matière, presque comme un accident dû à des conjonctions chimiques dont le succès ne comporte qu'un très faible degré de probabilité. S'il faut donner une image, supposons des billes agitées dans tous les sens, prises dans des tourbillons extrêmement complexes et admettons que si, par le plus grand des hasards, trois billes particulières et seulement ces trois-là parviennent à s'entrechoquer au même instant, alors il se crée un corps spécial composé des trois sphères qui restent unies. La probabilité, pour que dans un nombre pratiquement infini de billes, trois billes déterminées se rencontrent au même instant et sans qu'il s'en adjoigne une quatrième, est extrêmement faible. Pourtant, cet événement de probabilité minimale s'est produit, et un corps organisé est créé. Voilà une image grossière, sans doute, mais qui fait comprendre la position des évolutionnistes matérialistes.

Avec saint Thomas, c'est tout le contraire. La Création part d'en haut et non d'en bas. La vie émane de Dieu, elle descend sur les anges, sur l'homme, sur les animaux, elle palpite encore dans les plantes, et après les plantes, il ne reste plus rien qu'une matière morte qui n'a jamais connu la vie.



Il est intéressant de comparer la Création telle que l'envisage saint Thomas d'Aquin, avec la Création telle que l'envisage un théologien doublé d'un savant, Teilhard de Chardin. Teilhard de Chardin est, si l'on peut dire, un évolutionniste idéaliste. Il est évolutionniste parce que pour prendre sa propre expression, il déroule devant nous un « film ». (*Le Phénomène humain*, p. 29.) Ce film retrace l'histoire de l'entrée de la vie et de l'homme dans l'univers. Il est idéaliste, en ce sens qu'il pose catégoriquement chez tous les êtres, dans toutes les choses, une double face, une face externe et une face interne, un « dehors » et un « dedans ». Il dit très exactement : « Coextensif à leur Dehors, il y a un Dedans des choses. » Teilhard de Chardin admet qu'il existe deux énergies, l'une physique, l'autre psychique « répandues respectivement sur les deux feuillets externe et interne du Monde ». S'il faut continuer l'image, on voit donc une « étoffe » de l'univers avec ses deux faces et chacune de ces faces est de l'énergie. Ces énergies produisent de véritables cristallisations. Comment a eu lieu ce processus ? Teilhard parle de « quelque chance incroyable » qui fait qu'un lambeau de matière se détache du reste de l'univers et s'enroule sur soi. Ce lambeau d'univers c'est toute la promesse du monde et de la vie. Dans une vision poétique, Teilhard de Chardin montre que les corps chimiques en puissance deviennent réels. La Matière originelle devient unité de pluralité. « La Terre, dit-il, est probablement née d'une chance. » On le voit, Teilhard de Chardin fonde l'apparition du monde sur l'avènement d'un accident hautement improbable, mais non de probabilité nulle. Mais à l'inverse des matérialistes, il ne fait pas sortir la vie ou la conscience de la matière. Il pose la matière comme possédant déjà une énergie psychique et c'est en ce sens qu'on peut le dire idéaliste.

A la suite de ces hypothèses, Teilhard conçoit un processus discontinu, des mutations successives. La vie d'abord, puis l'homme : « Dans le monde, dit-il, l'homme est entré sans bruit. » L'homme a émergé d'un tâtonnement général de la vie, après quoi une autre incitation fait surgir la conscience. Puis, par étapes successives de conscience et de spiritualisation, l'humanité retrouve le Christ. L'évolution de l'univers s'entend comme l'ascension de l'homme vers Dieu.

On voit donc comment saint Thomas d'Aquin et Teilhard de Chardin diffèrent. L'un et l'autre partent d'un originel, mais pour saint Thomas, l'originel est l'acte pur d'exister; pour Teilhard, un univers déjà créé. Saint Thomas pense en métaphysicien, Teilhard, en physicien, ou plutôt en transphysicien. L'un et l'autre se situent sur deux plans différents : Teilhard de Chardin procède par vision historique, saint Thomas par rigueur dialectique et c'est cette rigueur qui est mise en lumière par le R. P. Sertillanges dans l'appendice au tome *la Création*, page 252 et suivantes : « L'évolution est un problème d'avant en arrière : la Création est extra-temporelle... Que la nature entière ne soit qu'un grandiose développement, comme celui du rouleau sacré dans les synagogues anciennes, cela n'explique en rien pourquoi il y a un rouleau et qui se développe, pourquoi il y a de l'être et qui est soumis à l'évolution. »

*
* * *

Cette comparaison avec Teilhard de Chardin nous semble éclairer toute l'originalité de la pensée thomiste. La Création paraît au premier chef comme un ordre qui procède de la volonté libre de Dieu. Elle se présente comme une « descente d'énergie ». Au sommet Dieu, existence pure, acte parfait, liberté absolue, intelligence infinie. Puis les anges qui sont de pures intelligences mais créées, et qui n'ont d'être que parce qu'ils ont reçu l'être de Dieu. Puis l'homme, intelligence, sans doute, mais déjà « enfoncée » (*immersa*) dans la matière, puis les animaux, puis les plantes où s'éteignent « les derniers bruissements de la vie ».

Enfin, au dernier degré de l'être, se trouve la matière qui n'est acte de rien, qui est puissance pure, c'est-à-dire qui est apte à recevoir des formes sans en communiquer aucune. Ainsi dans l'échelle des êtres, l'homme occupe une place intermédiaire : il est le dernier degré d'une intelligence susceptible de perfection et de progrès. L'intelligence des bêtes est arrêtée, figée, finie une fois pour toutes, bloquée par le souci de l'immédiat, de l'utilitaire. Mais l'homme intermédiaire entre les anges et les bêtes est le dernier être qui ait vocation à la transcendance; il est celui pour qui il y a un salut, c'est-à-dire non seulement un pardon, mais une remontée vers Dieu, vers l'« Un-Créateur ». La pensée judéo-chrétienne s'achève dans l'espérance d'une transcendance de l'homme.

* * *

La conception judéo-chrétienne de l'Un-Créateur n'est donc pas seulement une vision cosmique, mais une règle de vie. Elle confère un *sens* à la présence humaine, elle la place dans le courant d'une histoire, elle la soumet à une règle, elle l'oblige à une conduite, non pas machinale et routinière, mais « prudente », c'est-à-dire fondée sur le discernement vigilant du bien et du mal, enfin, elle l'engage dans une aventure dont l'issue dépend en dernière instance de la grâce divine. Tout vient de Dieu et, dit saint Augustin, « en récompensant nos mérites Dieu ne fait que couronner ses dons ». Tout tend à retourner à Dieu, dans le sein de celui qui EST et dont émanent tous les êtres, dans le climat d'une béatitude qui représente le niveau le plus élevé de conscience et d'amour comblé; mais la béatitude est un état surnaturel qui n'est gagné que par les vertus surnaturelles infusées à l'homme par Dieu. Origine et fin, Dieu est toujours présence. Prise dans l'acte continué d'une Création qui procède, non d'une collision fortuite de particules cosmiques, mais d'une Intelligence et d'une Volonté suprêmes, la condition humaine n'est donc pas celle d'un être abandonné dans l'indifférence d'un monde absurde, mais d'un être pour qui il y a un *destin*, c'est-à-dire une œuvre qui l'enveloppe et dont il est l'ouvrier.

Et, ainsi, cette première phase de la pensée européenne est marquée par un humanisme chrétien, qui ordonne l'homme à Dieu, qui tient la connaissance de la nature comme l'ordre second par rapport à la connaissance des choses divines et toute philosophie comme la servante d'une disposition morale qui n'est elle-même rien sans un secours divin. L'idée de l'Un-Créateur absorbe donc, et le monde, et l'homme, et la destinée de l'homme dans le monde. Tel quel, cet équilibre semblait pouvoir durer jusqu'à la consommation des temps et la civilisation occidentale n'être altérée que par des forces extérieures, par des invasions d'autres hommes imposant d'autres dieux. C'est cependant de l'intérieur qu'est venu le changement, par l'effet d'une mutation spirituelle qui a déterminé le phénomène le plus important de l'Histoire universelle depuis le Christianisme : la pensée scientifique moderne. Comment cette mutation est-elle née? comment a-t-elle opéré? c'est ce que nous essaierons d'expliquer dans la seconde partie de cette étude.

DEUXIÈME ÉPOQUE :

LA SCIENCE MODERNE

Tout en étant ordonnée à la théologie, la scolastique a exalté l'intelligence et a dressé l'esprit européen à penser avec rigueur. Sans doute existe-t-il en théologie un domaine de vérités dans lequel la raison ne peut pénétrer : c'est le domaine des mystères qui sont des articles de foi. Mais la scolastique en circonscrivant le domaine de la foi dégage, en même temps, celui de l'intelligence où la raison domine absolument.

A partir du x^v^e siècle, l'esprit européen orienté jusque-là vers la théologie opère un changement de direction vers la connaissance du monde extérieur et la formulation mathématique des lois de la nature. La réforme des esprits se fera en dehors de l'Université par des chercheurs indépendants de l'enseignement officiel : des ingénieurs, des artistes, des alchimistes, des hommes d'État, des hommes d'Église, des juristes. Léonard de Vinci est peintre et ingénieur; Copernic, homme d'Église; Francis Bacon, homme d'État; François Viète, juriste; Descartes, soldat. La raison en est que l'Université, quoique agitée par des problèmes profonds, tels que celui des universaux, conserve comme souci majeur de ne pas rompre la continuité intellectuelle entre le monde pré-chrétien et le monde chrétien, et de rester fidèle à l'étude des textes qui doivent éclairer et fortifier la science des Écritures. Le texte, soit sacré, soit profane, reste la matière première de tout enseignement, aussi une leçon est-elle essentiellement une *lecture* (le mot est resté en anglais) et les auteurs sont lus et commentés en vue de leur soutien à la pensée théologique.

Dans ces conditions, on se pose les questions suivantes : Comment

la science moderne a-t-elle pu naître? Comment l'esprit européen est-il passé de la scolastique à la physique?

Cette révolution intellectuelle est, du point de vue de l'Histoire universelle, bien plus importante que les événements politiques proprement dits, que les changements dynastiques, les guerres ou les annexions territoriales. C'est la science et ses applications industrielles et militaires qui ont donné à l'Europe une puissance de pénétration dans le monde entier et qui ont permis aux nations occidentales, non seulement de se répandre sur la terre entière, mais encore de diffuser les techniques et les idéologies. Aujourd'hui, l'Europe est expulsée du reste du monde. Les grands empires coloniaux, celui de l'Angleterre, celui de la France, celui des Pays-Bas, se sont désagrégés. Mais les peuples décolonisés, ces peuples que l'on range dans l'appellation de tiers monde, gardent l'empreinte de l'Europe. On peut même dire qu'ils se sont retournés contre l'Europe dans la mesure même où ils ont subi son influence. Les conflits politiques d'aujourd'hui proviennent en droite ligne d'une expansion occidentale dont l'esprit scientifique a été le meilleur instrument.

Comment cela s'est-il produit? Ne sommes-nous pas en présence d'une véritable mutation de l'esprit européen qui, graduellement, substitue à l'élan religieux l'agressivité économique et scientifique, et à l'idéal du salut, un idéal de progrès?

C'est cette mutation que nous voudrions essayer de suivre dans ses différentes phases en examinant successivement :

- L'évolution des conceptions esthétiques;
- La recherche d'une méthode;
- L'invention du langage mathématique;
- La dissociation de la Foi et de la Raison.

L'évolution esthétique

On ne trouve pas de traité esthétique au Moyen Age. Pour quelle raison? Probablement parce que toute la pensée médiévale était ordonnée au bien, à la vie morale, et que dans cet ordre le beau apparaissait comme secondaire. Si nous lisons dans la *Somme théologique* les questions relatives aux passions de l'âme, nous trouvons les lignes suivantes :

« Le beau est identique au bien; leur seule différence procède d'une vue de la raison... le beau ajoute au bien un certain rapport à la puissance connaissante; le bien est alors ce qui plaît à l'appétit purement et simplement; le beau, ce qui est agréable de connaître », et un des commentateurs de la *Somme théologique*, le R. P. Corvez écrit : « Le beau est une espèce de bien. Tout ce qui est bien n'est pas beau, mais tout ce qui est beau est un bien... Le bien intéresse l'appétit, le beau aussi, mais par la médiation épanouissante du connaître. » (*Les Passions de l'âme*, t. I, p. 219.) On voit ainsi que le beau, dans la pensée des docteurs scolastiques, était relié au connaître. On voit aussi que, sans en aucune façon mépriser les qualités esthétiques, les penseurs scolastiques en faisaient une dépendance du connaître.

Jacques Maritain interprète pareillement la pensée des scolastiques. Il dit ¹ : « Le beau est une propriété de l'être... il est l'être pris comme délectant par sa seule intuition une nature intellectuelle. » Il ne faudrait donc pas chercher dans la pensée médiévale un romantisme esthétique, non plus qu'il ne faudrait qu'une exaltation, une déification de l'art.

Voyons, en effet, ce que la pensée médiévale entend par le mot Art. L'analyse en a été faite remarquablement par Jacques Maritain et nous n'avons qu'à la suivre.

Pour comprendre le mot Art, tel qu'il est entendu au Moyen Age, il faut se placer dans le domaine du pratique, et non plus dans le domaine de l'intelligence abstraite et spéculative. Le domaine du pratique se divise en deux : le domaine de l'Agir (*πράττειν*) et celui du Faire (*ποιεῖν*). Le domaine du Faire a rapport à l'œuvre : le faire signifie changer quelque chose dans le monde physique. Le domaine de l'Agir a rapport à la conduite : bien agir ou mal agir, c'est se comporter de telle ou telle façon dans les relations humaines. Puisqu'il s'agit d'un comportement de l'homme dans l'ordre pratique, pour que ce comportement aille vers le bien, il est nécessaire que l'homme utilise des *habitus*, c'est-à-dire des dispositions acquises par exercice et par expérience et qui déterminent chez le sujet une seconde nature. Toute éducation a pour objet de créer des *habitus*, l'éducation du prêtre, celle du savant, celle du soldat ou celle du marchand. Notre éducation est achevée, non pas quand nous avons reçu des connaissances comme on reçoit un objet qui

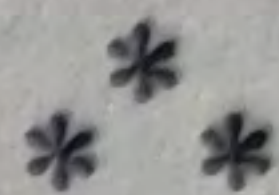
1. *Art et Scolastique*, éd. Louis Renart, p. 49.

reste extérieur à nous-même, mais seulement quand ces connaissances sont devenues nôtres, c'est-à-dire quand elles se sont fondues dans la substance de notre personne.

Un *habitus* n'est pas nécessairement un *habitus* bon. Il peut être tourné vers le mal ou vers le bien; quand il est tourné vers le bien, il est une vertu. La pensée scolastique a édifié une véritable architecture des vertus. Au sommet, les trois vertus théologiques de Foi, d'Espérance et de Charité, vertus surnaturelles qui ne peuvent être pratiquées par l'homme sans le secours spécial de la grâce divine. Au-dessous, quatre vertus cardinales, c'est-à-dire, étymologiquement, qui jouent le rôle de pivot ou de charnière pour les autres vertus : la Force, la Justice, la Tempérance et la Prudence. De ces quatre vertus, la plus essentielle pour la conduite humaine, pour l'Agir, c'est la Prudence, car la Prudence est l'art de discerner les partis à prendre dans les situations concrètes qui se présentent à chacun de nous tous les jours. A ce titre, elle peut être considérée comme une vertu de l'intellect pratique qui rectifie l'Agir.

Si maintenant, à la lumière de ce que nous venons d'expliquer pour l'Agir et pour la Prudence, nous examinons le Faire, c'est-à-dire l'action productrice, industrielle, l'Art joue dans le domaine du Faire le rôle analogue de celui que joue la Prudence dans le domaine de l'Agir. L'Art n'a pas pour fin de connaître abstraitement, mais de transmettre l'idée juste et vraie dans la forme des choses. Il est avant tout la rectitude d'un esprit orienté vers le Faire et c'est pourquoi, malgré la différence des domaines de l'Agir et du Faire, la Prudence et l'Art sont tous deux des vertus de l'intellect pratique.

Ainsi, au Moyen Age, l'Art apparaîtrait-il comme une perfection dans l'ordre du Faire, et ce Faire est ordonné à une fin soit concrète, soit intellectuelle. C'est dans ce sens que l'on parle tout à la fois de l'art du constructeur de navires, de l'art du sculpteur, de l'art de l'architecte ou de l'art du grammairien. Si donc, l'Art est au service du Faire et si le Faire est lui-même ordonné à une fin, alors l'Art le plus élevé en dignité est celui qui est orienté vers la fin suprême, le Salut. L'art médiéval est donc un art essentiellement chrétien. Nous verrons cependant comment les préoccupations de l'artiste ont graduellement glissé du domaine divin au domaine humain. Par ce biais, l'esprit européen est entré dans la voie de la science moderne.



Quelles ont été les grandes lignes de l'évolution de l'art médiéval? Une première grande époque, antérieure à l'époque romane, est celle qui est dite paléo-chrétienne : l'art chrétien prend conscience de lui-même en s'opposant à l'art païen. Cette opposition se manifeste par l'utilisation d'un véritable langage symbolique destiné à représenter la mythologie chrétienne dans l'art des catacombes. Toutes les représentations, poissons, bergers, raisins, etc., ont une valeur symbolique. Comme le dit l'*Initiation théologique*², « ce qui caractérise l'art des catacombes, c'est que le symbole y est beaucoup plus idéologique que plastique. Le signe vaut surtout par la chose signifiée, comme le mot dans la phrase. Plus qu'un art véritable, c'est là un langage cryptographique ». Ainsi, un caractère essentiel de l'art chrétien est d'être langage. Ce qui est peint, ce qui est sculpté, ce qui est édifié constituent les éléments d'une lecture qui rappelle toujours l'histoire du Christ.

L'art roman se situe dans le prolongement des principes de l'art paléo-chrétien. Nous nous référons à l'ouvrage de M^{me} Régine Pernoud, *les Grandes Époques de l'Art en Occident*. (Éd. du Chêne.) L'auteur insiste sur le fait que l'art roman étant langage rendait l'académisme antique inutile. L'Antiquité païenne avait accordé une importance majeure au corps humain représenté dans toute sa force et dans toute sa sensualité. La contemplation du beau était une fin en soi, qui menait à la contemplation du Vrai et du Bien. Dans le *Banquet* de Platon, Diotime, l'Étrangère de Mantinée, dit à Socrate : « Ô mon cher Socrate, voilà quel est le point de la vie où, autant qu'en aucun autre imaginable, il vaut pour un homme la peine de vivre : quand il contemple la beauté en elle-même. »

A ce beau suprême, on accède par des degrés qui vont de la beauté des corps à la beauté des formes, de là à la beauté des connaissances, jusqu'à ce que l'homme se tourne « vers le vaste océan du beau ». Cette finalité esthétique est rejetée par l'art chrétien. La beauté n'existe que subordonnée à l'idée qu'il faut exprimer et cette idée est celle de l'homme tendu vers le salut. Et c'est ainsi que dans l'art roman apparaît une quatrième dimension qui est la

2. T. I, p. 208.

dimension spirituelle. Ce que l'artiste propose au spectateur, c'est une vision d'ordre intérieur. La différence qui sépare l'art antique de l'art chrétien n'est ni de caractère esthétique ni de caractère métaphysique. Il s'ensuit que la sculpture est entièrement ordonnée à l'architecture, c'est-à-dire qu'elle est profondément intégrée dans l'édifice qui est appelé à être la Maison de Dieu. Les déformations de la sculpture romane ne proviennent pas, comme on a pu le croire, d'une gaucherie ou d'une maladresse de l'artiste, mais bien au contraire d'une décision prise de propos délibéré de rejeter la représentation sensuelle du corps humain et de faire servir la sculpture à l'architecture. On comprend ainsi pour quelle raison profonde l'architecture romane diffère de l'architecture antique. Si, en effet, on admet que l'art roman est fait de formes qui ont une signification, on doit du même coup admettre que la conception de l'édifice chrétien avait pour fin d'exposer cette signification. Tout dans l'édifice roman est fait pour la prière, pour la communion avec Dieu, pour créer chez les fidèles le sentiment de se trouver au centre d'un rayonnement. L'édifice roman n'est pas fait pour être contemplé de l'extérieur, comme le temple antique, mais pour être vu de l'intérieur, pour favoriser la communion avec Dieu. Au lieu de présenter, comme le temple antique, des lignes verticales et horizontales qui découpent une portion du ciel, il présente des ondes de rayonnement et la courbe devient de ce fait le symbole d'une propagation à partir du centre absolu d'énergie. Régine Pernoud, citant Focillon dit : « Les Grecs n'ont considéré la pesanteur que verticalement. Les maîtres du Moyen Age ont eu à résoudre dans le plus grand nombre de cas le problème de composantes obliques et du contre-butement... Les éléments de la construction ne sont plus posés les uns sur les autres, mais opposés les uns aux autres... On pourrait dire que ce qui fait une voûte, ce sont les mouvements internes qui la traversent perpétuellement. » Et Régine Pernoud souligne que les dispositions de l'édifice sont déterminées par la liturgie catholique. Ce qui est vrai de l'architecture, l'est aussi de la décoration. Elle aussi a valeur de langage. Elle est abstraite, géométrique; elle se répète. Les symétries apparaissent à l'éternité. La décoration est destinée non pas à représenter des êtres extérieurs concrets, mais un mouvement perpétuel. Si l'on voulait on pourrait dire que les figures de cette ornementation forment

un « groupe », c'est-à-dire qu'après un certain nombre de transformations successives, elles reviennent à la position initiale.

Vers le ^{xiii}e siècle apparaît alors une autre expression artistique connue sous le nom d'art gothique. On sait quelles sont les différences entre la figuration romane et la figuration gothique. Cette dernière, plus élancée, tend vers la hauteur, vers la lumière ainsi que vers la représentation des scènes de la vie concrète. Tout en gardant une valeur symbolique, elle prend aussi une valeur de représentation et de narration. Les déformations des personnages s'atténuent, le corps humain se rapproche des proportions naturelles. On peut parler d'une tendance humaniste avant la lettre.

Peut-on expliquer cette transformation? Nous constatons un effacement du symbole qui cède la place à la description de la réalité. Or l'époque de l'art gothique est aussi l'époque de la scolastique qui introduit dans la théologie les structures rationnelles de la pensée grecque. Mais la raison insérée dans la pensée chrétienne s'est exprimée aussi dans le domaine des constructions concrètes. On le voit bien d'après un extraordinaire document, les carnets d'un architecte du ^{xiii}e siècle, Villard de Honecourt. On dirait une anticipation des carnets de Léonard de Vinci. Villard de Honecourt dessine des compositions de tableaux, des plans d'édifices, des appareils de levage; il indique des procédés mathématiques pour diviser ou multiplier des cubes ou des surfaces; en quelques pages il révèle un esprit toujours en éveil, méditant, calculant, dessinant et constamment tourné vers les formes du monde extérieur. L'ingénieur et l'artiste s'unissent en lui pour exprimer le réel. Sans doute aucun il épouse les préoccupations de son temps : la connaissance rationnelle de l'objet concret.

Ainsi l'art gothique, tout en conservant une indéniable valeur symbolique, tout en étant chargé de significations théologiques, accorde-t-il plus que l'art roman une place à la Création à côté du Créateur. Cette dérivation vers la Création, vers les choses de la terre, constitue le tout premier pas vers l'esprit scientifique moderne.

* * *

C'est l'art de la Renaissance qui porte tout entier les caractères de cet esprit nouveau. Nous allons le voir maintenant en étudiant les écrits de Léonard de Vinci.
Le propre de Léonard est d'être un artiste qui pense son métier

et non pas un théologien qui parle de l'art. Avec les théologiens, nous demeurons dans le domaine abstrait et conceptuel, avec Léonard, nous pénétrons dans l'intimité de l'artiste lui-même. Ce changement de point de vue est de première importance. Léonard de Vinci ne se contente pas d'exprimer des problèmes techniques; il cherche non seulement la bonne fin de l'exécution, mais la valeur de l'œuvre. Cette valeur repose sur une certitude scientifique qui est au-delà du procédé empirique ou de la règle traditionnelle. L'artiste doit faire vrai et le vrai n'est pas donné dans une rencontre accidentelle avec la réalité; le vrai est donné par la certitude intellectuelle elle-même fondée sur les mathématiques. « Aucune recherche ne mérite le nom de science si elle ne passe par la démonstration mathématique... Les vraies sciences sont celles que l'expérience a fait pénétrer par les sens et qui imposent silence à la langue des argumentateurs et qui ne nourrissent pas de songes ses investigateurs, mais sur les premiers principes connus procèdent successivement et avec un vrai sens à conclure, comme on le voit dans les mathématiques », et Léonard répète : « Qu'il ne me lise pas celui qui n'est pas mathématicien, car je suis toujours dans mes principes. » Ce que cherche Léonard, c'est une certitude telle que l'œuvre devienne une synthèse de la connaissance abstraite et de l'opération concrète. L'œuvre d'art vraie mathématiquement se conforme aux grandeurs et aux proportions de la nature, elle retrouve les nombres et les espaces de la réalité. Si elle est vraie selon le géomètre, alors elle est vraie absolument.

Par la voie de l'art, les mathématiciens sont entrés dans la pensée européenne. Bien sûr, de tout temps, il a fallu compter, évaluer et mesurer. La science des dénombrements, des répartitions et des accroissements a été indispensable aux hommes de gouvernement, de guerre, d'art ou de négoce. Mais la mathématique restait une technique, un outil, au service de l'ingénieur ou du comptable. A partir du ^{xvi}^e siècle, elle est devenue, pour la pensée européenne, une valeur bien supérieure à un outil ou à une technique; elle est devenue l'expression même du réel. Le monde est apparu comme d'essence mathématique.

On assiste alors à un véritable phénomène de mutation logique : une logique a cédé la place à une autre. Celle qui a reculé, c'est celle d'Aristote, une logique de la causalité, qui explique en termes de puissance et d'acte, de matière et de forme, comment une chose est cause d'une autre, comment elle l'engendre, comment elle lui

confère l'existence : cette logique de la causalité est en quelque sorte suspendue à l'Être Premier qui est cause de toute la Création. Les mathématiques ont poussé en avant une autre logique, celle de la *relation*, c'est-à-dire de la confrontation des phénomènes, sans qu'on ait à se demander lequel engendre l'autre. Une fonction, au sens mathématique du mot, n'exprime pas une opération de cause à effet, mais un *code* qui permet de passer d'une structure à une autre et, comme on dit parfois, d'un objet à son *image*. C'est cette logique de la relation qui en se substituant à la logique de la causalité a permis la science moderne.

Le passage d'une logique à l'autre ne s'est pas fait d'un seul coup. Non seulement une période de transition a été nécessaire, mais aussi un domaine de transformation. La période de transition a été celle de la Renaissance humaniste, le domaine de transformation, celui de l'art.

Un des meilleurs critiques contemporains, Lionello Venturi, a écrit³ : « A partir de saint François, c'est-à-dire à partir du XIII^e siècle, les Italiens ne s'intéressent plus à la théologie comme avant; ils rêvent d'une fraternité humaine et aiment les choses terrestres avec un renouveau d'émotions qui projette le Christ et son action dans la vie journalière de l'homme; c'est ce qui donne naissance au XV^e siècle à une foi nouvelle en l'homme. On exalte l'homme comme le centre de l'univers et on le divinise. »

Venturi ajoute plus loin : « Quand on découvrit la perspective géométrique, la doctrine scientifique vint remplacer la sensibilité et l'intuition, mais les Florentins du XV^e siècle étaient trop artistes pour se contenter d'appliquer des règles scientifiques; ils étaient enthousiastes de la géométrie; ils sentaient la géométrie comme une beauté et firent de la perspective un idéal, si bien que même les abstractions mathématiques furent mises en œuvre pour éveiller la sensibilité de l'artiste. »

Il est donc arrivé au XV^e siècle un déplacement du point d'application de la recherche intellectuelle. Le fondement rationnel de la théologie est alors fortement assuré. La foi et la raison, au lieu de s'opposer, se soutiennent mutuellement. L'esprit européen est ainsi rendu disponible pour s'orienter vers les problèmes de l'action. Aussi la Renaissance est-elle par excellence une époque de recherche intellectuelle dans le domaine de l'art, en entendant ce mot dans

3. *Pour comprendre la peinture de Giotto à Chagall*, trad. fr., Albin Michel, éd.

son acception la plus vaste. Et c'est justement parce qu'elle s'est tournée vers les problèmes du Faire que l'intelligence européenne qui risquait de s'étioler dans l'abus des disputes dialectiques put échapper au dépérissement et trouver une jeunesse nouvelle. Mais il ne pouvait s'agir encore de sciences physiques et naturelles, telles qu'elles se sont constituées après le xvii^e siècle. Il s'agissait d'analyser le réel pour le reconstruire, pour le reproduire, pour lui restituer de l'existence, sans toutefois s'engager encore dans des études impersonnelles détachées de l'humain. Au contraire, la passion demeurait nécessaire pour apporter à l'action artistique la même ferveur secrète qu'à l'action morale et religieuse. Léonard dit : « Le plus grand amour naît de la grande connaissance de la chose qu'on aime. » Amour et connaissance vont donc de pair et se donner avec amour à la connaissance, c'est du même coup engager toute sa vie, c'est organiser son existence en fonction de son œuvre. Comme s'il obéissait à une règle d'ascèse, le peintre doit être solitaire, surtout pendant les périodes de spéculation et de recherche. « Si tu es seul, tu seras tout à toi; si tu as un compagnon, tu ne t'appartiendras qu'à moitié et même moins selon l'indiscrétion de son commerce. Tu seras un mauvais camarade et un détestable spéculateur d'art. »

De là une incessante activité intellectuelle, un esprit toujours tendu vers l'analyse des formes et des couleurs. Saint Thomas d'Aquin disait : « La volonté veut que l'intelligence s'éveille. » Nous pourrions dire, à propos de Léonard que l'amour veut que l'intelligence s'éveille. « L'esprit du peintre doit sans cesse transmuier en autant de raisonnements la figure des objets visibles qui lui apparaissent, les saisir au passage, les noter, et que ce soit une règle en considérant le lieu et les circonstances de lumière et des ombres. » Il s'ensuit que la peinture ne se limite pas à la simple figuration des images. Paul Valéry écrit : « Peindre pour Léonard est une opération qui requiert toutes les connaissances et presque toutes les techniques : géométrie, dynamique, géologie, physique, physiologie. Une bataille à figurer suppose une étude des tourbillons et des poussières soulevées; or, il ne veut les représenter que les ayant observés avec des yeux dont l'attente soit savante et comme toute pénétrée de la connaissance de leurs lois⁴. » La peinture rassemble ainsi dans l'unité de l'œuvre toutes les autres

4. *Léonard et les Philosophes*, « Variétés III », Gallimard.

sciences et, par là même, le génie de Léonard de Vinci consiste à viser la vérité de l'objet, à trouver le vrai à travers le beau. Ses qualités de mathématicien, de dessinateur, d'ingénieur, sont si étroitement mêlées que Léonard déborde toute spécialisation. Faire vrai, ce n'est pas seulement reproduire l'apparence, c'est également la justifier par l'étude des structures internes. Il ne suffit pas de dessiner une main, un bras, un buste, tels qu'on les voit; il faut savoir aussi pourquoi on les voit ainsi; il faut connaître les articulations du squelette, les attaches des muscles, les réseaux des veines. « Pour en avoir vraie et pleine connaissance, j'ai disséqué plus de dix corps humains, séparant tous les membres, consommant en très petites parties toute la chair qui se trouvait autour de ses veines, sans répandre du sang, sinon celui presque insensible des veines capillaires. Un seul corps ne dure pas le temps nécessaire; il faut procéder de main en main, sur plusieurs corps, pour arriver à l'entière connaissance et souvent recommencer deux fois pour trouver toutes les différences... Tu aurais peur de passer les heures nocturnes en compagnie de morts tailladés et ouverts qui sont épouvantables à voir. »

Léonard, peintre, dessinateur, mathématicien, ingénieur, anatomiste, nous déconcerte par son esprit universel. Mais la vérité est universelle. Nous avons peine à nous représenter aujourd'hui un esprit qui ne soit pas spécialisé : nous croyons que l'efficacité se mesure à la spécialisation. Et, certes, cela est vrai dans le domaine de la production industrielle où il s'agit de parvenir à une économie du prix de revient. Mais il ne s'agit pas chez Léonard de production industrielle, mais de création et c'est bien différent. La production est toujours en vue d'autre chose qu'elle-même; elle renvoie toujours à une autre production, jusqu'au stade final de la consommation, c'est-à-dire de la destruction de la chose. Mais l'œuvre d'art a sa fin en elle-même, elle n'est pas faite en vue d'une autre chose, elle n'est pas destinée à la consommation par destruction. Sans doute, physiquement parlant, une œuvre d'art peut-elle être détruite : des couleurs passent, des marbres s'effritent, des édifices s'écroulent. Mais c'est la matière qui se désagrège, non la forme qui, comme dit saint Thomas d'Aquin, « ne saurait être séparée d'elle-même ». C'est la forme qui est notre victoire sur la mort. Le temps consume toutes choses et nous portons la mort en nous. « L'homme et l'animal sont proprement des transits et des conduits pour la nourriture, des auberges de mort, des gaines de corruption, car ils entretiennent la vie par la mort d'autrui. »

Cette pensée de la mort hante Léonard de Vinci comme elle a hanté Michel-Ange qui a écrit : « Heureuse l'âme où ne court plus le temps. » Penser la mort à nos côtés et pourtant continuer à agir, qu'est-ce donc sinon croire en la vertu de la création, sinon croire que l'œuvre qui sort de nos mains est écartée de la masse des actions périssables ?

Mais cette victoire sur la mort ne s'acquiert qu'au prix de l'épuisement de l'être. La création exige une souffrance qui, tout à la fois, grandit celui qui donne et consume ses forces : « Ô Dieu ! tu nous cèdes tous les biens au prix de l'effort. »

Que la création soit payée par la souffrance, c'est en cela précisément que l'humaniste de la Renaissance est profondément chrétien. Michel-Ange a écrit : « La bonne peinture s'approche de Dieu et s'unit à lui... Aussi ne suffit-il pas que le peintre soit un grand et habile maître. Je pense plutôt que sa vie doit être pure et simple afin que le Saint-Esprit gouverne ses pensées ⁵. » Et, sans doute, Léonard est-il moins mystique que Michel-Ange ; son esprit trouve un certain repos dans la sécurité des mathématiques, dans la structure rationnelle du monde extérieur, dans l'ordre de la perspective. Mais il reste chrétien par ce profond sentiment du néant que nous portons en nous et dans lequel nous finissons par nous dissoudre. Léonard est tout autant chrétien que Michel-Ange, non parce qu'il invoque le ciel, mais parce que sa pensée ne se détourne jamais de l'idée de la mort.

La recherche d'une méthode

La science moderne est caractérisée par l'observation des faits et par l'expression de ces faits en un langage formel qui est le langage mathématique. Il s'agit de savoir comment est née et s'est développée cette attitude intellectuelle. En d'autres termes, pourquoi et comment la pensée scientifique a-t-elle pris naissance ?

Notre point de départ, pour répondre à cette question, est la pensée scolastique qui atteint sa maturité au XIII^e siècle. Après, elle ne fera que décliner. Cette pensée peut être dite totalitaire en ce sens qu'elle présente une vision totale de l'être : elle va de Dieu à la matière, elle pose les bases d'une physique, d'une cosmologie, d'une

5. Cité par Romain Rolland.

psychologie, d'une morale, d'une politique, elle couvre le divin et l'humain, la nature et la sur-nature. Pourquoi donc cette pensée totale paraîtra-t-elle finalement insuffisante? Et pourquoi a-t-il fallu que la pensée scientifique vienne se substituer à la pensée scolastique?

La thèse que nous voulons exposer ici est que c'est de la pensée scolastique elle-même qu'est née la pensée scientifique. Comment? Quand on réfléchit à ce problème on se trouve devant un faisceau de causes que nous allons essayer d'analyser.

1^o La scolastique a fortifié la confiance dans la raison; elle a soumis l'esprit européen à un extraordinaire dressage intellectuel. La théologie, nous l'avons vu, a eu besoin de la philosophie. Or, la philosophie enfermait non seulement une métaphysique mais aussi une physique et une cosmologie; à ce titre elle portait déjà en elle le germe de la science.

2^o Encore que la science médiévale fût essentiellement une science contemplative, elle n'était pas cependant complètement dissociée de l'action, au moins dans son principe. En effet pour la pensée scolastique, comprendre et vouloir sont intimement liés et saint Thomas dit : « L'intelligence comprend que la volonté veut et la volonté veut que l'intelligence comprenne ⁶. » Le vouloir allié à l'intelligence se manifeste dans le domaine de l'*agir* c'est-à-dire dans la vie morale, ainsi que dans le domaine du *faire*, et la perfection du faire s'exprime dans l'art. Mais dès qu'il s'agit de faire, c'est-à-dire de transformer le monde extérieur, alors les nombres et les espaces entrent en jeu, et obligatoirement l'art, parce qu'il est relié à l'intelligence et parce qu'il exprime le faire, devient un champ de recherches : géométrie, esthétique, technique. L'artiste, qu'il soit ingénieur, peintre ou architecte est, avant tout, un homme qui *veut* réaliser, qui veut construire et qui, à cet effet, a besoin de connaître les lois de la matière.

3^o Enfin, puisque Dieu est cause de la création et puisque la création est ordonnée, la considération de l'ordre du monde est une façon de remonter à Dieu et de le glorifier. Ainsi, la science n'est pas une vaine curiosité, mais un hommage rendu au Créateur. C'est le concours de ces trois causes qui incite l'esprit européen à se tourner vers le monde extérieur. La Révélation est close. Dieu a parlé une fois pour toutes. Désormais, les manifestations visibles

6. Question 82, art. 4, *l'Ame humaine*, p. 309.

de Dieu, c'est dans la création et dans l'ordre des choses qu'il faut les appréhender.

Mais comment le faire? Et voilà posé le problème de la méthode.

* * *

Et tout d'abord cet esprit européen qui se tourne vers le monde extérieur, cherche sa voie à tâtons. L'alchimie est la première forme de ce tâtonnement. L'alchimie peut être considérée comme une alliance entre la mystique et une forme primitive de recherche scientifique. Il s'agit avant tout d'une recherche ésotérique conduite dans un esprit religieux. Dans un petit livre fort bien fait, *les Alchimistes* de Caron et Hutin (Éd. du Seuil), on lit ceci : « L'alchimie est une science traditionnelle, qui se transmet — en conséquence — de maître à disciple. Point ne suffit de se procurer un manuscrit ou un livre : pour en déchiffrer les symboles, il faut que quelqu'un vous en donne la clef. Autre trait caractéristique : la piété, la dévotion même d'un Flamel, qu'il serait tout à fait absurde de considérer comme un adversaire de l'Église ou comme une sorte de précurseur de la libre pensée moderne. Même quand il professe des doctrines apparemment suspectes au point de vue théologique, l'alchimiste traditionnel du Moyen Age occidental a pleine conscience d'être un fils soumis de l'Église. »

Ce que recherchaient les alchimistes c'était la « matière première », celle qui est le substrat de toutes les choses et dont les transformations constituent le divers du monde. La recherche de cette matière première ne pouvait se faire qu'à la condition que l'alchimiste lui-même fût mis en condition spirituelle, qu'il fût purifié par de véritables pratiques ascétiques. Cette première forme de recherche scientifique restait donc intimement liée à la spiritualité et à la mystique.

Cependant un pas de plus est fait avec un homme étrange, à la curiosité universelle et qui représente typiquement l'esprit de la Renaissance. Il s'agit de Paracelse (1493-1541). Il naquit dans un petit village près de Zurich et, semble-t-il, fut fortement marqué par l'éducation que lui donna son père qui était médecin. Comme les alchimistes eux-mêmes, il conçoit sa mission de savant comme une mission sacrée. D'une très bonne étude sur Paracelse écrite par Walter Pagel, nous extrayons cette pensée : « Il m'incombe de décrire les choses de la nature pour en développer les multiples

secrets... Grandes sont les vertus de la nature. Qui aura assez soif pour les dégager toutes, car elles procèdent de la sagesse de Dieu qui est infinie? » (p. 66). Et il ébauche du même coup un début de méthode scientifique quand il dit : « Celui-là qui aspire à explorer la nature en feuillettera les pages avec ses pieds. L'écriture s'apprend par les lettres, mais la nature en cheminant de terre en terre : chaque pays est une page. Tel est le Codex de la nature et ainsi le faut-il compulser » (p. 69).

Ainsi voit-on que le premier mouvement scientifique, tel qu'il apparaît chez les alchimistes, se précise de plus en plus sous la forme d'une interpellation du monde extérieur, de telle sorte que la connaissance soit procurée par observation et par expérience. Mais il n'en reste pas moins que ce premier germe de méthode scientifique est encore enrobé de mysticisme et d'esprit religieux : la nature porte la marque du Dieu créateur et l'étude de la physique n'est pas une curiosité intellectuelle, mais une forme de l'hommage rendu au Créateur.

*
* *

Laissons passer deux générations et voici que ce germe de méthode scientifique, en se développant, va crever l'enveloppe mystique et atteindre un stade de vie autonome.

On le voit avec Francis Bacon (1561-1626). Francis Bacon commence par poser les principes intellectuels qui doivent mener à la vraie méthode et d'abord c'est sa critique de la dialectique et il dit en toutes lettres dans le *Novum Organum* : « Le syllogisme est incapable de saisir la nature dans sa subtilité; il lie l'esprit mais non les choses. » (L. I^{er}, § 13.) Non seulement il repousse la dialectique comme moyen de connaissance, mais encore il dégage le but de la science de toute arrière-pensée religieuse ou mystique : la science humaine n'est plus comme pour les alchimistes une forme de l'adoration de Dieu, mais une véritable tentative de domination de la nature : « La science de l'homme est la mesure de sa puissance...; on ne triomphe de la nature qu'en lui obéissant » (§ 3). Rejet de la spéculation métaphysique, confiance dans l'expérience, désir de domination, tels sont les principes intellectuels qui vont être à l'origine d'une méthode pratique d'observation de la nature. Cette méthode consiste alors non seulement à consigner des faits, mais encore à les confronter, à les classer, à les combiner, bref à

porter dans la recherche physique un esprit d'inquisition comme si le physicien voulait arracher à la nature un secret qu'elle entend cacher. C'est là le début d'une attitude qui, par la suite, n'a fait que se confirmer et qui consiste en ce que le savant devient un chercheur, c'est-à-dire un homme qui veut à toute force briser l'enveloppe des choses pour en arracher un secret. L'esprit de recherche caractérise essentiellement la science moderne au point de faire du savant un véritable inquisiteur.

Et sans doute est-il à peine besoin de dire que cet esprit de recherche a apporté des résultats considérables : le monde moderne est entièrement fondé sur les résultats de la recherche et il n'est pas question d'en discuter la rentabilité. Et pourtant, peut-être cet esprit de recherche et d'agressivité scientifique comporte-t-il certaines insuffisances. Ce que l'esprit de recherche ignore fondamentalement, c'est une attitude d'ouverture aux êtres, ce que l'on pourrait appeler, faute d'une meilleure expression, le « laisser-venir-à-soi ». C'est l'attitude que nous prenons lorsque nous écoutons, lorsque nous prêtons attention à ce que dit l'Autre, quand nous nous ouvrons à lui. C'est l'attitude que nous prenons devant une œuvre d'art : nous la laissons venir à nous, nous nous ouvrons à elle, nous la recevons. Au contraire, si nous la violentons, si nous voulons la fouiller pour en arracher le secret, alors l'œuvre se dérobe à nous : il n'y a plus d'œuvre d'art, mais une chose que nous ne pouvons analyser que dans la mesure où nous lui retirons ce qu'elle a de vivant. Peut-être, cet esprit de recherche en matière de sciences physiques a-t-il rendu l'homme occidental incapable de se mettre en communion avec le monde et ce que nous avons gagné en connaissance proprement scientifique, nous l'avons perdu en communion avec le réel humain. Plus nous progressons dans la science, plus nous réussissons des prouesses techniques et plus nous laissons se créer une étrange méfiance avec un monde qui ne nous parle plus, qui ne vient plus à nous et qui prend les formes de l'absurde. Et peut-être est-ce là la différence profonde entre la culture et la civilisation. La culture est la communion avec l'âme du monde, la civilisation est un énorme butin que nous avons remporté dans un combat contre le monde. A nos yeux, du moins, il ne fait pas de doute que les succès de la science positive ont voilé des rapports mystérieux mais profonds que l'homme entretient avec ce qui est au-delà de l'homme, et la première conséquence de cet obscurcissement se traduit à partir

du XIX^e siècle par l'extraordinaire floraison des sciences dites humaines qui ne font que traduire l'impuissance de l'homme moderne à connaître l'humanité.

*
* *
*

Bacon interpelle la nature, il essaie de la déchiffrer comme si elle était un cryptogramme. Un cryptogramme suppose un lien linguistique entre celui qui lit et celui qui a écrit. Mais un lien linguistique c'est un lien intellectuel, et alors on comprend que l'interpellation de la nature exige une nouvelle logique. C'est bien ainsi que l'a entendu Galilée (1564-1642) qui a dit : « Il faut d'abord travailler à refaire les cerveaux des hommes ⁷. »

Refaire les cerveaux des hommes, leur donner une nouvelle logique c'est substituer à la dialectique la mathématique : « La philosophie est écrite dans un grand livre qui se tient toujours ouvert devant nos yeux (je dis l'univers), mais on ne peut le comprendre si d'abord on ne s'applique pas à en comprendre la langue et à connaître les caractères avec lesquels il est écrit. Il est écrit dans la langue mathématique, et les caractères sont des triangles, des cercles et autres figures géométriques. » Cependant, la mathématique de Galilée n'est encore qu'un outil pour saisir le contour des choses, un outil opérationnel que l'on peut adopter ou rejeter suivant le cas. Or il s'agit de réformer le cerveau des hommes, il s'agit d'aller au plus profond de la pensée. C'est sur la pensée même qu'il faut agir. Réformer le cerveau des hommes ce n'est pas se servir d'un outil, c'est faire que notre esprit découvre une certitude nouvelle. Cette réforme de l'intellect sera l'œuvre de Descartes, et après avoir parcouru le monde, après s'être penché sur les choses, Descartes rentre en lui-même et se ferme au monde pour pouvoir mieux s'ouvrir à sa propre pensée. Ce qu'il cherche ce n'est point telle ou telle vérité éparses qu'apporte une expérience fugitive, mais bien la certitude intellectuelle. Et au terme de sa méditation, il trouve cette certitude, et c'est l'existence, son existence d'abord, celle de Dieu ensuite, cette dernière étant garante de toutes les autres. A partir de cet instant, la réforme des cerveaux est faite, une autre logique est née, la méthode scientifique a véritablement pris corps parce qu'elle n'est plus un procédé

7. Extrait d'*Histoire générale des Sciences*, P. U. F., t. II, p. 195.

plus ou moins commode pour interroger la nature, elle est devenue la pensée elle-même. C'est alors que l'esprit européen, en s'engageant dans l'aventure scientifique, élabore le langage propre à la science moderne, le langage mathématique.

L'écriture mathématique

Qu'est-ce qu'un système d'écriture? C'est d'abord une correspondance entre des signes dessinés sur une surface plane et des objets ou des idées. Mais telle quelle, cette définition est insuffisante. Un système d'écriture, en effet, ne consiste pas seulement dans cette correspondance entre le signe et la chose ou l'idée, mais essentiellement en ce qu'il permet, en passant d'un signe à un autre, de passer d'une idée à une autre. C'est la possibilité de la transition qui fait qu'une correspondance entre des signes et des « choses » est une écriture. Sans la transition, sans le passage, sans l'enchaînement, alors nous n'avons plus affaire à des signes, mais à des signaux. Le signal est une représentation conventionnelle qui s'arrête à elle-même. Dès qu'il y a liaison, transmission, passage d'un signe à un autre, il y a écriture. Qui dit « discours », dit « parcours ».

L'évolution de l'écriture mathématique a été déterminante pour la pensée européenne; sans la mathématique, la physique serait restée à l'état d'une collection plus ou moins riche d'observations non liées entre elles, et la science n'aurait pu être une langue, c'est-à-dire une expression concrète de la pensée.

Ce à quoi l'on va assister à partir du ^{xvi}e siècle, c'est à l'élaboration continue de cette écriture mathématique. Cette élaboration se fait en trois moments :

- La numération décimale;
- L'algèbre;
- Le calcul de l'infini.

Un système de numération qui permette non seulement d'exprimer des grandeurs et des dimensions, mais encore d'effectuer des opérations, est évidemment indispensable pour toute recherche scientifique. Ni le système de numération grec emprunté aux Phéniciens ni le système de numération romain ne permettaient d'écrire des nombres fractionnaires et surtout d'effectuer des opérations même

Le système de numération dit arabe (on croit généralement que les Arabes n'ont fait que transmettre une invention d'origine hindoue) consiste, comme on sait, à représenter un nombre par des « collections », collections d'unités, collections de centaines, etc. Un nombre tel que 1965 est nettement structuré : il comprend 5 éléments de la collection des unités, 6 éléments de la collection des dizaines, etc.

Un autre avantage de ce système consiste en ce qu'il est valable quelle que soit la base choisie : si au lieu d'une base décimale on choisit une base binaire ou duodécimale, sans doute les nombres ne sont-ils pas représentés par les mêmes chiffres que dans le système décimal, mais tout nombre écrit est structuré. Ainsi, en système binaire, trois est-il écrit 11 et en système duodécimal douze est-il écrit 10; il n'en reste pas moins que, la base étant connue, la structure du nombre devient évidente.

Ce système de numération arabe comportait une autre invention majeure : l'invention du zéro. L'utilisation du zéro correspondait à deux significations; d'abord il indiquait qu'une collection était vide et de ce fait même il donnait un sens numérique aux chiffres se trouvant placés à gauche. Mais ensuite, il signifiait qu'il existe un équilibre entre deux forces contraires; l'aiguille d'une balance marque zéro, soit parce qu'il n'y a aucun poids sur la balance, soit parce que deux poids égaux se font équilibre. On en arrivait ainsi à considérer le zéro non pas comme exprimant l'absence mais, au contraire, comme exprimant la présence. Or exprimer des forces ou des quantités qui se font équilibre, qui s'annulent, c'était déjà introduire dans le langage mathématique l'équivalent de la négation dans le langage parlé, c'était déjà prévoir ou pressentir les nombres négatifs. Un langage qui ne serait que positif, qui ne comporterait que des affirmations ne pourrait jamais conduire à une transition, à un passage, car qui dit passage, dit forcément quitter le lieu où l'on se trouve pour parvenir à un autre lieu. Une langue qui ne comporterait aucune négation ne ferait alors que superposer les unes aux autres des affirmations sans pouvoir se débarrasser jamais d'aucune. Le zéro a été déterminant pour faire de la mathématique un véritable langage qui, non seulement permettait à deux hommes de communiquer entre eux, mais encore à un homme de communiquer avec lui-même. La découverte de l'algèbre est aussi importante que celle du zéro. Quand cette découverte a-t-elle eu lieu? Les historiens des sciences

la font remonter à Diophante au ^{iv}^e siècle après Jésus-Christ, mais il semble que ce soit à partir du ^{xv}^e siècle que cette notation ait été véritablement utilisée et généralisée. La découverte ne s'est pas faite d'un seul coup, on est passé de l'algèbre dite rhétorique à l'algèbre syncopée avant de parvenir à l'algèbre symbolique. Dans les débuts, en effet, les mathématiciens se contentaient d'une véritable sténographie : l'inconnue était appelée par les mathématiciens italiens *cosa*, le carré *censo*, le cube *cubo*. Un nombre à la puissance 4 s'écrivait *censo de censo* ou en abrégé *ce . ce*. Peu à peu, l'écriture se contracte, s'abrège, mais le symbole n'est pas encore opérationnel; comme le dit M. Alexandre Koyré dans l'*Histoire générale des Sciences* ⁸, « l'opération et l'objet sur lequel on opère semblent former une unité tellement indissoluble que la pensée ne parvient pas à les dissocier et à s'en séparer ». Au vrai, il semble bien que l'algèbre symbolique proprement dite n'a pas été codifiée avant le Français François Viète (1540-1603) qui a distingué et confronté la « logistique nombreuse » et la « logistique spécieuse », c'est-à-dire les nombres exprimés par des chiffres et les quantités exprimées par des symboles. Par la notation algébrique, la langue mathématique s'est trouvée augmentée et enrichie : la notation algébrique permet, en effet, d'assembler ou de séparer des grandeurs et de les combiner comme on assemble ou on sépare les mots d'une phrase. Si une langue est intelligible et riche c'est justement parce qu'elle est capable de contractions et de développements et ce sont justement les règles qui président aux enchaînements des mots qui constituent la syntaxe.

Enfin, la découverte la plus importante, celle qui se trouve à la base de toute la physique moderne, celle qui a demandé une véritable réforme intellectuelle, c'est le calcul de l'infini. Alors que les notations symboliques précédentes exprimaient des quantités nulles, positives ou négatives, mais fixes, la notation différentielle représente une quantité qui « tend » vers une limite, c'est-à-dire qui s'en approche « d'aussi près qu'on veut », c'est-à-dire encore une quantité qui, à aucun moment, n'est égale à elle-même. Par la notation différentielle, la notion de continuité a été introduite en mathématiques alors qu'auparavant on ne connaissait que la fixité et la permanence.

Mais ce qui, aujourd'hui, figure couramment dans notre enseigne-

8. P. U. F., t. II, p. 50.

ment secondaire a demandé des dizaines d'années d'élaboration et de méditation. Et, en effet, il n'est pas facile de comprendre par exemple comment une série infinie décroissante « tend vers zéro » sans jamais cependant s'annuler absolument. Quand les Anciens discutaient sur le paradoxe de Zénon, c'était à bon droit qu'ils se refusaient de comprendre comment une quantité toujours existante, même très petite, pouvait sombrer dans le néant. Si petite que fût cette quantité, elle ne pouvait tout de même pas ne pas être : l'existence est totale ou elle n'est pas; il ne peut pas y avoir des moitiés, des quarts ou des millionièmes d'existence. Entre être ou ne pas être, il n'y a pas de stade intermédiaire. Alors comment a-t-on pu penser des quantités « évanouissantes » pour reprendre l'expression de Newton? Il a fallu une audace intellectuelle inouïe pour penser qu'une quantité pouvait être infiniment voisine de zéro sans cependant atteindre zéro. A vrai dire, au moins dans les débuts, le calcul différentiel restait un calcul d'approximation : il répondait aux exigences pratiques des physiciens. Dire qu'une quantité s'approche d'une limite « d'aussi près qu'on veut » ce n'est pas identifier la quantité avec cette limite, mais c'est dire que, compte tenu d'un degré de précision réclamé par le physicien, il est toujours possible d'établir des calculs valables. La notation différentielle fondée sur la notion de l'infini et sur celle de limite a permis à l'intellect européen de surmonter l'alternative d'existence ou de non-existence et ainsi d'exprimer le mouvement et de le faire entrer dans les calculs.

*
*
*

Quelles ont été les conséquences de l'invention de l'écriture mathématique? Avant tout, elle a rendu possible de penser et de développer la mécanique rationnelle qui, avec le calcul infinitésimal, est restée l'invention dominante du XVII^e siècle. Ces deux inventions se sont pour ainsi dire épaulées l'une l'autre. La mécanique rationnelle en introduisant des notions de force, de masse, de moment, a eu besoin du calcul différentiel et intégral pour les écrire. Elle a pu ainsi, grâce aux postulats de départ, se développer comme une science autonome. Sans doute, l'expérience concrète, sur des objets concrets, vérifiait-elle les conclusions de la mécanique rationnelle, mais il s'agissait là d'une vérification après coup et non pas, comme en physique, d'une observation ou d'une expérimentation préa-

lables à l'énoncé d'une loi. Cet extraordinaire accord entre une recherche purement abstraite et des vérifications expérimentales ne pouvait manquer de frapper les esprits. Le monde apparaissait ainsi comme miraculeusement agencé selon les principes de la raison mathématique. Désormais, la substance telle qu'elle avait été conçue par la pensée médiévale devenait inutile. La matière représentée par la notion de masse était susceptible d'une expression numérique. A partir de ce moment, le langage mathématique pouvait exprimer le réel.

*
* * *

Tel est donc l'événement historique majeur des temps modernes. Sans l'écriture mathématique, la science physique n'aurait pu se développer et sans le développement de la science physique, l'Europe n'aurait pas été dotée de l'appareil industriel et militaire qui lui a permis de se répandre dans le monde entier.

La question que nous posons maintenant est de savoir par quelles transformations internes est passé l'esprit européen pour aboutir à ce développement des mathématiques. Il ne s'agit pas de retracer ici les étapes extérieures de ce développement, mais de retrouver le processus intellectuel qui conduit à la physique des qualités de type médiéval, à la physique moderne et, comme le dit le R. P. Robert Lenoble : « La véritable histoire de la science ne saurait être l'inventaire des découvertes : il faut aussi se demander quels phénomènes humains ont rendu ces découvertes possibles... C'est ici qu'il faut se rappeler que la science correspond toujours à une certaine représentation de la vie ⁹. »

Et d'abord le changement a-t-il été profond, révolutionnaire? D'après Pierre Humbert ¹⁰, « les mathématiques connaissent un bouleversement inouï. Une ligne est tirée, une porte nouvelle ouverte... Les infiniments petits font une apparition éclatante et vont désormais régner en maîtres ». Au contraire dans *les Grands Courants de la Pensée mathématique* (pp. 234-235), M. Paul Germain estime que l'invention du calcul infinitésimal procède directement de l'algèbre et que, par conséquent il n'y a pas de coupure tranchée. Mais à notre avis, il faut distinguer entre la continuité de la genèse et la distance qui sépare une science de dénombrements

⁹. *Histoire de la Science*, La Pléiade, Gallimard, pp. 370-375.

¹⁰. *Op. cit.*, p. 580.

d'une science de convergences et de limites. Newton et Leibniz s'appuient sur ce qui a été élaboré avant eux, mais ils sautent d'un plan à un autre, du plan du fini à celui de l'infini. C'est ainsi qu'ils inaugurent une nouvelle époque de la pensée européenne et, en effet, le calcul de l'infini déploie devant l'esprit européen une nouvelle vision du monde, celle qu'exprime la mécanique rationnelle en langage mathématique. C'est là que se place le tournant de la pensée moderne. Sans l'application à la mécanique rationnelle, le calcul infinitésimal aurait été un raffinement de l'algèbre, une subtilité mathématique de plus. On aurait été en présence d'une sorte de jeu abstrait, une audace intellectuelle sans référence directe à la réalité. Mais le calcul de l'infini permet de fonder la mécanique rationnelle, et la mécanique rationnelle représente le comportement réel des forces qui animent le monde. De ce fait, c'est véritablement une nouvelle vision du monde qui naît pour l'esprit européen.

Le point de départ de cette évolution nous devons le trouver dans la scolastique médiévale qui a entraîné l'esprit européen à une extraordinaire gymnastique intellectuelle. Or la scolastique veut être un langage universel valable pour tout homme raisonnable où qu'il soit sur la terre, à quelque civilisation qu'il appartienne. Par conséquent, dressé par la scolastique, l'esprit européen éprouvait déjà le besoin profond d'élaborer et de perfectionner un langage universel.

Ce langage universel est, nous l'avons vu, un langage logique. Comment procède-t-il? Prenons l'exemple du fameux syllogisme de Socrate. Ce syllogisme présente une confrontation entre deux « ensembles », celui des hommes et celui des mortels. Cette confrontation conduit à établir certains liens, certaines connexions entre ces deux ensembles, mais pour qu'il y ait connexion entre deux ensembles ou entre deux êtres, il faut qu'ils soient englobés dans un ensemble supérieur. Deux êtres absolument distincts l'un de l'autre ne peuvent pas être mis en rapport; pour qu'ils soient en rapport, il faut qu'ils se trouvent dans un quelque chose qui les englobe tous deux. La table et la chaise sont en rapport dans la chambre, la plume et le papier dans l'acte d'écrire, deux ouvriers dans l'usine. En d'autres termes, on ne peut penser à un être que dans la mesure où il est susceptible d'être intégré dans un univers, dans un ensemble. C'est à cette seule condition que l'on peut établir des liaisons logiques et c'est bien ce qu'expriment Marcel Boll

et Jacques Reinhardt (*les Grands Courants de la Pensée mathématique*, p. 351), quand ils définissent la logique « comme la physique des collections ».

Mais ces collections, ces ensembles, ces « universaux » tellement nécessaires à la pensée, existent-ils véritablement ou ne sont-ils rien d'autre qu'une appellation commode? On sait que cette question a soulevé pendant les ^{xiii}e et ^{xiv}e siècles de vives controverses entre les *réalistes* qui affirmaient la réalité des universaux et les *nominalistes* qui les tenaient pour des vocables. Or, cette querelle ne pouvait pas être tranchée par un oui ou par un non. Posait-on le réalisme? On admettait des entités de type platonicien, des « idées », mais alors tout le processus de la création s'effondrait et l'on ne comprenait pas comment il pouvait y avoir génération et ordre dans la génération. Posait-on le nominalisme? Alors la pensée se pulvérisait dans les êtres particuliers. Les deux positions étaient intenables, au moins dans leurs affirmations extrêmes et la pensée européenne restait bloquée dans cette querelle. Pour sortir de cette impasse, elle s'est battue en quelque sorte sur deux fronts : d'un côté, elle a supprimé les entités et posé l'existence des êtres particuliers; de l'autre, elle a ramassé ces êtres particuliers dans un seul champ, dans un univers du nombre et de l'espace. La conséquence a été, d'une part, la physique moderne fondée sur l'observation des phénomènes concrets et non plus sur des entités abstraites et, d'autre part, les mathématiques qui sont devenues non seulement une technique du calcul mais une science des structures. D'un côté les êtres particuliers, de l'autre, les ensembles abstraits; d'un côté l'observation concrète, de l'autre l'imagination logique. Observation et logique ont été liées du fait que la mécanique observée dans la nature correspondait à la mécanique inventée par les mathématiciens.

On voit donc que la mathématique, à partir du ^{xvii}e siècle, a pris la relève de la dialectique au ^{xiii}e siècle. Le raisonnement dialectique et le raisonnement mathématique visent tous deux l'universel; tous deux, ils permettent de passer d'une idée à une autre, d'enchaîner des concepts. La dialectique pense le mouvement comme le fait Aristote, c'est-à-dire comme le passage de la puissance à l'acte; la mathématique pense le mouvement comme le passage d'une position à une autre. Les deux langages visent l'universel, mais ce qui faisait pour l'Européen du ^{xvii}e siècle la supériorité des mathématiques, c'était la possibilité de vérification

par l'observation physique. Le savant du XII^e ou du XIII^e siècle pouvait sans doute observer et expérimenter, mais le savant du XVII^e siècle pouvait *écrire* les structures des phénomènes. L'esprit européen, en passant de la dialectique à la mathématique, est passé d'un langage à un autre et c'est ce passage qui constitue la deuxième mutation intellectuelle de l'Europe.

La dissociation de la foi et de la raison

La mutation intellectuelle dont nous venons de parler n'a pas seulement porté sur la science proprement dite : elle a exercé son influence en morale et en politique.

Le Discours de la Méthode date de 1637, *la Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel date de 1806 et dans cet espace de cent soixante-neuf ans, l'Europe a connu une évolution intellectuelle qui a eu pour effet de créer à côté d'une nouvelle physique, une nouvelle science de l'Histoire. Or, comme on le sait, la philosophie de Hegel engendre à son tour celle de Marx et d'Engels qui, aujourd'hui, constitue la doctrine politique de la moitié de l'humanité. Quand donc nous considérons l'évolution de l'esprit européen, prise dans ses grandes lignes, nous sommes amenés à poser la question suivante : par quel processus la pensée européenne est-elle passée du rationalisme de Descartes à celui de Hegel ?

Il faut préciser cette question pour permettre au lecteur de bien en saisir toute l'importance. En effet, dans le premier tiers du XVII^e siècle, Descartes entreprend une véritable codification des règles de l'esprit. Mais il ne touche ni à l'ordre politique ni aux croyances religieuses. Puis, cent soixante-neuf ans après, Hegel crée une philosophie qui non seulement définit la loi et la fin de l'Histoire universelle, mais qui est appelée à déterminer par la voie du socialisme scientifique une des plus grandes révolutions politiques des temps modernes. Or il ne suffit pas de marquer la suite des étapes qui s'intercalent entre la pensée de Descartes et celle de Hegel, encore faut-il montrer comment ces différents moments se déduisent les uns des autres. Ce qui nous intéresse ici, ce n'est donc pas seulement l'approfondissement de la théorie propre à chaque penseur, mais surtout la façon dont on est passé d'une vision du monde à une autre. C'est ce fil d'évolution que nous nous pro-

posons de suivre et nous allons le faire en examinant tour à tour sous l'angle de la morale et de la politique, la pensée de Descartes, celle de Spinoza, celle de Pascal, celle de Kant, avant d'aborder dans la troisième partie de cet ouvrage, l'étude du système de Hegel.

I. — Descartes

Commençons par Descartes, non point parce qu'il aurait inventé le rationalisme (le rationalisme n'a été inventé ni par Descartes ni par aucun philosophe en particulier, il faut plutôt le considérer comme une constante de la pensée occidentale), mais parce qu'il a énoncé quelques règles simples qui sont comme la quintessence du rationalisme. Ces quatre règles célèbres peuvent s'appeler la règle des idées claires et distinctes, la règle de la division des difficultés, la règle de l'ordre des pensées et, enfin, la règle des dénombrements. Or, à vrai dire, ces règles, quoiqu'elles aient le mérite d'être formulées avec concision et précision, ne comportent rien d'original; il n'est pas un docteur scolastique qui ne les eût acceptées. Ce qui est original, révolutionnaire, c'est l'usage qu'en fait Descartes. Il s'en sert pour partir à la recherche de la certitude, et ce besoin de certitude il le ressent à partir du désarroi intellectuel de toute son époque, déchirée et meurtrie par les guerres de Religion. En écrivant au début du *Discours* son autobiographie intellectuelle, Descartes, en apparence, ne parle que de lui, mais en fait, il parle pour tout Européen lassé des interminables querelles théologiques.

Cette quête de certitude, Descartes ne l'engage pas dans une exploration du monde extérieur. La vérité n'est pas une chose qui se trouve enfouie dans une cachette comme le trésor des histoires d'aventures. La vérité est, avant tout, un accord intime de nos pensées. C'est donc dans une conversion intérieure, dans des méditations solitaires à l'abri des perturbations extérieures, que Descartes cherche la certitude. La toute première attitude d'un homme qui pense, c'est le recueillement. La pensée est un retour à soi, non point pour nous immobiliser dans la considération de notre être particulier, mais bien au contraire pour nous faire effacer cet être particulier et atteindre tout homme en nous et par nous. Descartes s'installe dans une chambre chaude, dans un poêle comme il dit, dans le temps mort qui sépare deux campagnes

militaires. C'est dans cet intermède de l'action extérieure que la pensée peut se consacrer à la méditation. Le penseur se saisit alors comme sujet pensant.

Le *cogito* de Descartes, voilà le premier pas. Le second, c'est la certitude de l'existence de Dieu, mais dans l'ordre de cette exploration intérieure, c'est l'homme qui vient d'abord et Dieu ensuite. Sans doute, l'existence de Dieu est-elle prouvée avec une pleine et entière fermeté logique, mais uniquement parce que le doute est surmonté. Pour surmonter le doute, il faut un acte de volonté : il faut vouloir sortir de ce monde d'idées vagues et inconsistantes. C'est que penser n'est pas produire des idées, c'est exiger la pureté et la rigueur des idées. A cette exigence, tout est suspendu, tous les secours du monde extérieur, les témoignages, les documents, les traditions. Les Écritures elles-mêmes sont, non pas niées, mais laissées à l'écart, inutilisées. Dieu est déduit par une opération de la raison pure.

Cette déduction cartésienne ne saurait être confondue avec la déduction thomiste. Thomas d'Aquin déduit l'existence divine à partir de l'ordre de l'univers. Descartes le fait à partir de l'existence de son moi pensant. C'est parce qu'il s'est résolu à accepter le doute et à surmonter le doute, que l'existence de Dieu s'impose à lui comme une conclusion rationnelle. Mais Dieu, découvert par déduction, prête à son tour sa force et sa toute-puissance au penseur solitaire. Il devient le garant des vérités, de la cohérence des idées; il cimente les assises de la vérité scientifique. La raison, découvrant Dieu, trouve en Dieu même le garant des vérités éternelles. Le cercle est fermé.

* * *

Mais tout se passe sous la forme d'un dialogue entre le penseur et sa pensée. Et, sans doute, un jour viendra que le penseur sortira de son abri et portera son regard « sur le grand livre du monde », sur les choses et sur les hommes. Il retrouvera la vie de la cité, les métiers, les amis, les ordres du Prince, les exigences économiques. Quelle morale suivra-t-il? Quelle conception politique sera la sienne?

Mais à quoi bon s'en soucier? Pourquoi fonder une morale? Ne peut-on se contenter de vivre au jour le jour? On sait que Descartes s'est formé une morale « par provision »; on en connaît les prin-

cipes : respecter l'ordre établi; se vaincre soi-même plutôt que la fortune; choisir et conserver l'occupation la plus sage et la plus conforme à nos désirs et à nos goûts. C'est une morale provisoire qui n'a d'autre ambition que de lui permettre de vivre pendant les années de reconstruction intellectuelle. Après, doit être établie une morale définitive. On sait qu'elle n'a jamais été écrite. Pourquoi? Nous essaierons de répondre à cette question, mais auparavant une autre question se pose : pourquoi une philosophie doit-elle nécessairement se prolonger en morale?

Une philosophie sans morale, c'est-à-dire sans principe de conduite, n'est jamais qu'un panorama de l'univers, un spectacle du cosmos. L'homme est alors vu dans le cosmos comme un élément particulier, mais non privilégié, au même niveau de valeur qu'un arbre, qu'une pierre, qu'un astre ou qu'une galaxie. Un être perdu parmi les autres. On peut en rester là et vivre au jour le jour en essayant de s'en tirer le moins mal possible avec ses voisins, avec son métier, avec la cité et avec le Prince.

Mais justement, *on ne peut* en rester là. Le même besoin intellectuel qui nous fait prendre une vue globale de l'univers, nous contraint à nous mettre nous-même en question. Et, en effet, penser le monde, ce n'est pas seulement le voir comme un paysage lointain, c'est, du même coup, introduire la pensée dans le monde. Il n'y a d'image du monde que parce qu'il y a un homme qui le pense. Et en prenant conscience du monde et de sa totalité, l'homme prend conscience de la pensée *dans* le monde.

Or, ce monde qui est devant moi n'est pas comme un spectacle auquel je ne participe point. Je suis tout à la fois spectateur et acteur, sur la scène et dans la salle. Car ce monde vu par l'homme est aussi transformé par l'homme. L'homme bâtit, creuse, cultive, parcourt. Or, toute action de l'homme sur le monde renvoie à l'homme. Bâtir, c'est rassembler des hommes; travailler, c'est coopérer avec des hommes; produire, c'est répartir entre des hommes.

Si je pense le monde, le même élan de pensée fait que je me pense, que je pense mon action et que je pense autrui. Bien sûr, je puis ne pas penser du tout, mais, si je pense, je suis renvoyé à moi et de moi aux autres. La morale apparaît au moment où je me pense avec les autres, au lieu d'accepter passivement l'ordre social existant.

On comprend ainsi qu'une philosophie, c'est-à-dire un ordre de

certitudes, doive mettre en cause et l'homme et son destin. On peut objecter que les mathématiques sont un corps de certitudes et qu'il n'y a aucune morale dans Euclide. Mais c'est que justement les mathématiques ne pensent pas le monde. Elles se mettent à part du monde. Elles se développent abstraitement et tout accord entre les lois mathématiques et les lois naturelles est une coïncidence miraculeuse et non une nécessité essentielle.

Descartes a donc été obligé de se faire une morale, mais il s'est contenté d'accepter la morale civile et religieuse telle qu'il la trouvait sans rien y changer : c'est qu'il ne pouvait mener deux révolutions en même temps, l'une intellectuelle et l'autre morale ou politique et se battre sur deux fronts. La révolution intellectuelle de Descartes, nous le répétons, ne consiste pas à poser des règles pour la direction de l'esprit, mais à bâtir un corps de certitudes uniquement à partir de ces règles en faisant abstraction de toute Révélation; non seulement la philosophie n'est pas la servante de la théologie, mais encore la philosophie est sa propre maîtresse et ignore la théologie.

L'essentiel de cette morale provisoire consiste purement et simplement à se conformer à l'ordre établi et à laisser de côté toute agitation réformatrice. Et ainsi la règle de vie de Descartes devient une règle de prudence destinée à protéger contre l'hostilité sociale une autre révolution plus profonde, plus discrète, mais dotée d'une force infinie, la révolution intellectuelle.

On se demande alors si cette morale provisoire n'est pas, en réalité, une morale définitive. Ce qui importe c'est de garder l'esprit libre pour penser. De là une stratégie de la vie heureuse, de telle sorte que l'esprit ne s'épuise pas en querelles, altercations et disputes politiques. Aussi la morale de Descartes est-elle peut-être moins une morale qu'un art de vivre. Il faut admirer cette sagesse qui peut choquer les passionnés, les exaltés, les apôtres révolutionnaires. C'est pourtant à la princesse Élisabeth, à une souveraine, que dans sa lettre du 15 septembre 1645, Descartes écrit : « Et il faut toujours préférer les intérêts du tout, dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier; toutefois avec mesure et discrétion, car on aurait tort de s'exposer à un grand mal pour procurer seulement un petit bien à ses parents ou à son pays, et si un homme vaut plus, lui seul, que tout le reste de sa ville, il n'aurait pas raison de se vouloir perdre pour la sauver. » Cette attitude de désengagement politique va jusqu'à adopter un statut

international qui le met à l'abri des contraintes d'une cité ou d'un souverain. A la même Élisabeth, il écrit en juillet 1648 : « Cependant, me tenant comme je fais, un pied en un pays et l'autre en un autre, je trouve ma condition très heureuse en ce qu'elle est libre. »

En somme, la tempérance, l'hygiène des passions, une connaissance salutaire du corps humain et de ses affections, une certaine prudence et même une certaine ruse pour se tenir à l'écart des remous politiques et sociaux, sans cependant adopter une attitude provocante et manquer visiblement à ses devoirs, voilà ce qui est nécessaire au sage qui veut en toute paix poursuivre ses pensées. Et le *Discours de la Méthode* se termine par cette admirable profession de foi : « Et je me tiendrai toujours plus obligé à ceux par la faveur desquels je jouirai sans empêchement de mon loisir, que je ne serais à ceux qui m'offriraient les plus honorables emplois de la terre. »

II. — Spinoza

Spinoza va plus loin que Descartes : ses écrits proposent une morale non seulement valable pour tout un chacun, mais encore bâtie, développée avec un souci de rigueur comme on en voit rarement. Cette rigueur ne réside pas seulement dans la forme géométrique de *l'Éthique*, mais dans l'enchaînement des trois thèmes suivants : l'homme délivré de l'obéissance à la lettre de l'Écriture; l'amour intellectuel de Dieu et la béatitude proposés comme fin de la vie morale; enfin, une prise de position politique quant à la nature du gouvernement de la Cité.

Spinoza s'attaque directement à l'examen critique des textes qui, dans la pensée judéo-chrétienne, guident et contraignent l'action humaine. Deux cents ans avant Renan, il aborde avec un esprit d'analyse scientifique la discussion de l'Écriture. Ses études critiques se trouvent consignées dans le *Traité théologico-politique* qui ne fut édité qu'en 1670, sept ans avant sa mort.

En ce qui concerne la méthode d'interprétation de l'Écriture, nous lisons dans le *Traité* : « ... Il nous faut traiter de la vraie méthode à suivre dans l'interprétation de l'Écriture et arriver à en avoir une vue claire... Pour faire court, je résumerai cette méthode en disant qu'elle ne diffère en rien de celle que l'on suit dans l'inter-

prétation de la nature, mais s'accorde en tout avec elle. » Cela signifie non seulement qu'il faut aborder l'étude de l'Écriture comme celle d'un phénomène naturel et non pas surnaturel, mais encore et surtout que toute discordance avec la raison est le symptôme de l'irréalité, de la fraude ou de la confusion intellectuelle. C'est, d'emblée, rejeter le mystère, c'est-à-dire la vérité surnaturelle, absolue, irréductible, sur laquelle repose tout l'édifice dogmatique de la pensée judéo-chrétienne.

Que l'on maintienne cette attitude jusqu'à ses plus extrêmes conséquences, et on en arrive à nier jusqu'à l'existence divine, mystère suprême. C'est la position du rationalisme athée. Mais Spinoza n'est pas un athée : pour lui, l'existence de Dieu ne fait aucun doute et il refuse d'être taxé d'impiété. Sa pensée, loin de nier Dieu, l'affirme rationnellement. Dans la préface du *Traité théologico-politique*, il dit en toutes lettres : « ... Dans ce qu'enseigne expressément l'Écriture, je n'ai rien trouvé qui ne s'accordât avec l'entendement et qui le contredît... »

Mais qu'est-ce donc qu'enseigne expressément l'Écriture et comment y a-t-il accord avec l'entendement ? « La leçon contenue dans l'idée de Dieu, c'est en effet que Dieu est notre souverain bien, autrement dit que la connaissance et l'amour de Dieu est la fin dernière à laquelle doivent tendre toutes nos actions. L'homme charnel, toutefois, ne peut connaître qu'une vérité et elle lui paraît trop vaine parce qu'il a de Dieu une connaissance insuffisante... Mais ceux qui reconnaîtront que rien en eux n'a plus de prix que l'entendement et une âme saine jugeront sans doute cette vérité très solide. »

Ainsi, alors que le rationaliste athée nie l'existence même de Dieu, au nom de la raison, Spinoza, au nom de cette même raison, affirme l'existence de Dieu comme nécessaire et l'amour de Dieu comme la fin de toutes les actions de qui jouit de l'entendement et d'une âme saine. Les exigences de la raison établissent la certitude de l'existence divine. Et il faut souligner ici que Dieu n'est pas considéré comme un créateur abstrait et indifférent qui ne serait que le mécanicien ou l'architecte de l'univers, mais qu'il unit en lui toutes les perfections morales, de telle sorte qu'il est le pôle de toutes les actions humaines. C'est justement parce que l'homme est doté de « la Raison, ce plus grand des dons, cette lumière divine » qu'il tend vers Dieu avec amour. Si donc l'existence de Dieu n'est pas mise en doute, si Dieu est le

point de convergence de toutes les actions humaines, quel est l'objet de la critique des Écritures?

C'est de dissocier définitivement la Théologie de la Philosophie. « J'ai acquis l'entière conviction que l'Écriture laisse la raison absolument libre et n'a rien de commun avec la philosophie, mais que l'une et l'autre se maintiennent par une force propre à chacune. » (Préface.)

Il n'y a donc pas à choisir l'Écriture *contre* la raison, ou la raison *contre* l'Écriture. « Notre conclusion, dit-il, c'est que nous ne sommes pas tenus d'avoir foi dans les prophètes, sinon pour ce qui est la fin et la substance de la Révélation. Pour le reste, chacun peut croire librement comme il lui plaît... »

En d'autres termes, les prophètes sont des hommes qui ont profondément ressenti l'amour de Dieu, mais ils en ont parlé à leur manière d'hommes, selon les insuffisances d'une intelligence humaine, selon les marques d'une époque, selon les soucis de leur auditoire. Mais tous les prophètes, quelles que soient leurs particularités, transmettent un et un seul message, l'amour de Dieu. « L'objet de l'Écriture est seulement d'enseigner l'obéissance... L'Évangile n'enseigne que la Foi simple : croire en Dieu et le révéler, ou ce qui revient au même, obéir à Dieu. » Et ainsi « entre la Foi ou la Théologie et la Philosophie, il n'y a nul commerce, nulle parenté ». La Philosophie enseigne la vérité, la Foi enseigne l'obéissance et la piété; les deux plans ne se rejoignent pas. Théologie et Philosophie sont distinctes l'une de l'autre et aucune n'est la servante de l'autre. Il appartient donc à chaque homme « d'adopter ces dogmes de la Foi à sa compréhension propre et de s'en donner à soi-même l'interprétation qui pourra lui en rendre plus aisée l'acceptation ».

On en arrive ainsi à une subjectivité religieuse qui élimine tout recours à une autorité intermédiaire entre l'homme et Dieu. C'est la condamnation non seulement de toute Église, mais encore de toute doctrine dogmatique. Du même coup, Spinoza délivre l'homme de l'éternelle crainte du péché. Non plus que chez Descartes, il n'y a chez Spinoza de crainte et de tremblement. L'amour de Dieu est simple : il n'exige ni effroi de l'homme ni torture de l'intelligence dans l'exégèse des textes. Spinoza s'oppose ainsi tout à la fois, à l'angoisse chrétienne et à la littéralité juive. Seul avec l'amour de Dieu, il se bat contre les unes et les autres. Mais cet amour de Dieu est conçu par la raison et c'est ce que nous allons maintenant tenter d'expliquer.

* * *

La piété de Spinoza est réelle : elle est faite d'obéissance à Dieu, d'amour et de charité. Elle s'appuie fermement sur une thèse, à savoir que l'amour de Dieu est un *amour intellectuel*.

Que signifie cette expression?

Spinoza en donne la définition suivante : « ... L'Amour de Dieu, non en tant que nous l'imaginons comme présent, mais en tant que nous concevons que Dieu est éternel, et c'est là ce que j'appelle l'amour intellectuel de Dieu... » (*Éthique*, L. V, prop. 32, corollaire.)

Ainsi l'amour intellectuel de Dieu, c'est la conception de l'éternité de Dieu. Mais quel rapport y a-t-il entre une conception de l'esprit et un amour du cœur?

Pour comprendre ce rapport, il faut rappeler, ne serait-ce que sommairement, la théorie de la connaissance chez Spinoza.

Il distingue trois genres de connaissance : le premier, le plus rudimentaire, est fait d'expériences vagues, d'habitudes, d'empirisme, sans aucune élaboration rationnelle. Le second consiste en propositions démonstratives et rationnelles. Enfin le troisième, le plus haut dans l'ordre, est une *intuition*, une vue directe des essences.

Spinoza l'appelle *Science intuitive*. (*Éthique*, L. II, prop. 40, scolie.)

Or, de ce troisième genre de connaissance, tous les hommes sont capables pourvu qu'ils veuillent faire l'effort de former des idées claires et distinctes, de définir les concepts, de dissiper les fausses idées vagues et brumeuses. Mais à quoi reconnaître qu'une idée est vraie? A rien d'autre qu'à elle-même. « Comme la lumière se fait connaître elle-même et fait connaître les ténèbres, la vérité est norme d'elle-même et du faux. » (*Éthique*, L. II, prop. 43, scolie.)

On peut donc dire que ce troisième genre de connaissance, connaissance suprême, n'est pas fait d'une collection plus ou moins grande « d'informations » — pour employer le langage moderne — mais qu'il est une tension vers Dieu. La connaissance suprême est amour suprême. Et le raisonnement de Spinoza peut être analysé comme suit :

1^o « L'âme humaine a une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu. » (*Éthique*, L. II, prop. 47.)

2^o « Il n'y a dans l'Âme aucune volition, c'est-à-dire aucune affirmation et aucune négation, en dehors de celle qu'enveloppe l'idée

en tant qu'idée... La volonté et l'entendement sont une seule et même chose. » (*Éthique*, L. II, prop. 49, corollaire.)

3^o « A tout ce que nous connaissons par le troisième genre de connaissance, nous prenons plaisir, et cela avec l'accompagnement comme cause de l'idée de Dieu. » (*Éthique*, L. V, prop. 32.)

Ainsi connaissance, plaisir et amour s'enchaînent et du troisième genre de connaissance « naît nécessairement un amour intellectuel de Dieu » (scolie de la proposition 32).

Le centre de gravité de la liberté de l'homme est donc l'amour intellectuel de Dieu et la liberté n'est pas la possibilité indifférente d'aller à droite ou à gauche ou de dire blanc ou noir, mais la mise en harmonie de la volonté de l'homme avec la nécessité du Monde. Et c'est pourquoi « l'homme qui est dirigé par la Raison est plus libre dans la Cité où il vit selon le décret commun que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui-même ». (*Éthique*, L. IV, prop. 73.)

Mais cette liberté de l'homme qui rejoint la béatitude, il faut qu'elle soit concrètement possible, c'est-à-dire qu'il ne faut pas qu'elle soit entravée par les tyrannies sociales et politiques. Ces conditions concrètes de la liberté, Spinoza les développe dans les dernières pages du *Traité théologico-politique*. Pour que la liberté de l'homme se fasse, il faut que les institutions politiques la permettent et qu'elles préservent la liberté de jugement et d'expression sans toutefois conduire à l'anarchie des citoyens. C'est dans l'harmonie entre la liberté de pensée et l'ordre social que réside véritablement la société que Spinoza appelle démocratique. Et il cite en exemple la ville d'Amsterdam : « Cette ville qui, avec un si grand profit pour elle-même et à l'admiration de toutes les nations, a goûté les fruits de cette liberté » (p. 388). Et le droit du souverain « se rapporte aux actions seulement et pour le reste qu'il soit accordé à chacun de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense » (p. 389).

*
* *

Telles sont les conceptions politiques et morales de Spinoza. Il est intéressant de les comparer à celles de Descartes. La morale de Descartes est une morale provisoire qui, à ce titre, n'engage que Descartes lui-même. Quant à la pensée politique de Descartes, elle est volontairement mise sous le boisseau et consiste bien plutôt en une sorte de tactique prudente qui protège le penseur contre la

tyrannie des pouvoirs. La pensée de Spinoza est plus ferme, rigoureusement construite, marquée par le souci d'être valable pour tout homme raisonnable. Spinoza pose les institutions démocratiques comme les plus aptes à concilier l'ordre et la liberté. Ainsi donc, de Descartes à Spinoza, la pensée politique gagne en rigueur et en précision.

Cependant un lien unit l'un et l'autre philosophe, c'est la recherche du bonheur. Que chez Spinoza ce bonheur sublimé s'appelle béatitude, n'empêche pas que comme chez Descartes, le but de la vie consiste dans l'usage de la raison et dans la constante recherche de l'ordre intellectuel. En définitive, le sage, l'homme moral, c'est celui qui jouit en paix de l'exercice de la raison. Le bonheur est là et ainsi se dissipent tout l'effroi, toute la terreur d'une pensée religieuse marquée de la notion du péché.

Avec le rationalisme de Descartes et celui de Spinoza ce n'est donc pas l'athéisme qui est proposé, mais la paix de l'âme par la paix de l'esprit. A ce titre, on peut dire que le premier acte du rationalisme dans la pensée européenne consiste à délivrer l'homme du poids du péché originel. Cependant, les contemporains de Descartes et de Spinoza continueront à porter ce poids. Pascal est l'expression de l'angoisse chrétienne permanente. Voyons ce que signifie cette angoisse pascalienne et quel rôle elle a joué dans le courant rationaliste.

III. — *Pascal.*

Descartes et Spinoza peuvent être dits représenter au XVII^e siècle, l'école du bonheur. Pascal représente l'école du sacrifice. En face de Descartes et Spinoza serviteurs de la raison, Pascal apparaît comme le contempteur de la raison. A un Dieu intellectuellement déduit et compris, à l'amour intellectuel de Dieu, Pascal répond par la soumission à la parole de Jésus. Et pourtant, ce croyant est, à l'origine, un mathématicien et un physicien. On aurait attendu de lui, non seulement de prolonger ses découvertes mais, encore, de porter à son comble et à son épanouissement une métaphysique rationnelle. C'est le contraire qui a lieu : dans la seconde moitié de sa vie, il donne le meilleur de soi-même à défendre et à propager la foi. Sans doute, l'œuvre scientifique ne s'arrête-t-elle pas pour autant, mais elle perd de son élan et passe au second plan. Valéry

ne pardonnera pas à Pascal d'avoir ainsi quitté la route de la recherche mathématique et physique. Dans l'*Introduction à la Méthode de Léonard de Vinci*, il dit : « (Léonard) ne connaît pas le moins du monde cette opposition si grosse et si mal définie que devait, trois demi-siècles après lui, dénoncer entre l'esprit de finesse et celui de géométrie, un homme entièrement insensible aux arts, qui ne pouvait s'imaginer cette fonction délicate, mais naturelle, de dons distincts; qui pensait que la peinture est vanité; que la vraie éloquence se moque de l'éloquence; qui nous embarque dans un pari où il engloutit toute finesse et toute géométrie; et qui, ayant changé sa neuve lampe contre une vieille, se perd à coudre des papiers dans ses poches, quand c'était l'heure de donner à la France la gloire du calcul de l'infini... »

Dans ces conditions, on peut se poser la question suivante : dans le courant de la pensée européenne, faut-il considérer Pascal comme un îlot de résistance? Sa dévotion, son mysticisme ne sont-ils que des formes de réaction? Ou, au contraire, Pascal a-t-il joué un rôle positif et actif dans le progrès du rationalisme?

Pour répondre à ces questions, nous distinguerons dans la pensée de Pascal, deux foyers principaux :

- 1^o La dialectique contre les libertins et les athées;
- 2^o La définition de la véritable attitude de l'homme religieux.

Contre les libertins et les athées, la dialectique de Pascal prend appui sur la *nature* de l'homme. C'est à partir de la nature de l'homme, en effet, que l'on sent l'appel de Dieu. « Il faut pour faire qu'une religion soit vraie, qu'elle ait connu notre nature. Elle doit avoir connu la grandeur et la petitesse de la raison de l'un et de l'autre. Qui l'a connue, que le chrétien? » (*Pensées*, La Pléiade, n^o 426, p. 1 202.)

Il dit aussi : « La vraie nature de l'homme, son vrai bien, la vraie vertu et la vraie religion sont choses dont la connaissance est inséparable. » (*Pensées*, n^o 428, p. 1 203.)

La découverte de Dieu se fait donc par un retour de l'homme à soi, mais ce retour à soi, nous le faisons bien rarement, car nous avons peur de nous trouver en présence de nous-mêmes et nous cherchons dans mille occupations futiles à nous « divertir », c'est-à-dire à nous fuir. La guerre, le jeu, les affaires sont autant de fuites devant nous-mêmes. Qu'il cesse de se fuir, et l'homme prend conscience de sa faiblesse, de sa déchéance, de son désespoir. Mais du sentiment de cette faiblesse et de cette misère, il tire aussi

le sentiment de sa grandeur. Car, si misérable qu'il soit, il *pense* sa misère et la reconnaît comme sienne. Seul l'homme peut se connaître comme misérable : « Un arbre ne se connaît pas comme misérable. » (*Pensées*, n° 255, p. 1 156.) Alors l'homme qui pense sa misère est grand par sa pensée : « Toute la dignité de l'homme est en la pensée » (n° 263, p. 1 156). Mais l'homme n'a pas plutôt atteint ce sentiment de grandeur par la pensée, qu'aussitôt il retrouve sa misère en considérant les insuffisances mêmes de sa pensée : « Mais qu'est-ce donc que cette pensée? Qu'elle est sotte! » (n° 263, p. 1 156).

L'homme est grand par la pensée, il est faible dans sa pensée, il faut donc qu'il soit soumis à Dieu : « Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante, taisez-vous, nature imbécile : apprenez que l'homme passe infiniment l'homme, et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez. Écoutez Dieu » (n° 258, p. 1 207). Il s'agit bien d'une dialectique au sens hégélien du mot. On pose la misère de l'homme; la grandeur par la pensée supprime la misère de l'homme et la soumission à Dieu supprime la superbe de la pensée. En définitive, Dieu est la seule réconciliation possible des contradictions de l'homme; « il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison » (n° 465, p. 1 219).

Si donc l'homme découvre Dieu à partir de la considération de sa propre nature et si la soumission à Dieu est le terme définitif de cette prise de conscience, quelle forme prendra donc cette soumission?

Pascal souligne toute l'importance du geste, de la posture, de l'attitude corporelle. Chez le croyant, c'est d'abord le corps qui est en disposition de prière et de soumission. « Il faut que l'extérieur soit joint à l'intérieur pour obtenir Dieu... » (*Pensées*, n° 469, p. 1 219.)

Mais la seule disposition du corps qui n'est pas accompagnée de la disposition de l'esprit est superstition. Et la disposition d'esprit qui n'est pas accompagnée de la disposition du corps est orgueil.

Il faut les deux et que l'extérieur soit joint à l'intérieur. Il faut donc bien comprendre que pour Pascal, le désaveu de la raison ne signifie nullement une annulation de la raison. Il s'agit d'abaisser la raison devant Dieu, mais non de la rabaisser au niveau de la matière. La raison n'est pas soumise à la matière, mais à la foi. « La foi est différente de la preuve : l'une est humaine, l'autre

est un don de Dieu... Cette foi est dans le cœur et fait dire non *scio* mais *credo* » (n° 471, p. 1 220).

Tels sont, ramenés à l'essentiel, les grands traits de la pensée de Pascal. La soumission à Jésus est « totale et douce », comme il le dit dans le fameux mémorial du 23 novembre 1654. Le mouvement de Pascal est tout amour et espoir. Amour qui dépasse la science pour accéder à la foi; espoir, car l'homme est en attente de la grâce comme un don provenant de la seule bonté de Dieu. « Jésus-Christ est un Dieu dont on s'approche sans orgueil et sous lequel on s'abaisse sans désespoir » (n° 678, p. 1 300).

* * *

Et alors nous reprenons notre question initiale : quel est l'apport positif de Pascal à la pensée européenne?

A notre avis, il est faux et injuste de le considérer comme un réactionnaire : par définition, un réactionnaire cherche à revenir à un état antérieur, à régresser, à marcher à reculons. Pascal ne rejette pas la raison, il la dépasse; il ne détruit pas la science, il en franchit les limites. Et, ce faisant, il a séparé le plan de la science et le plan de la foi. Il a purifié la pensée religieuse au point d'arriver à l'essence même de la foi chrétienne. Et à cette purification il n'a pu parvenir que grâce à un mouvement dialectique qui dépasse la raison pour faire surgir la foi. Aussi, bien que la démarche de Pascal soit différente de celle de Descartes et de Spinoza, en fait, la conséquence est-elle la même, à savoir la distinction entre le domaine de la foi et le domaine de la raison. Descartes avait pris une position de neutralité respectueuse : il laissait la religion aux théologiens. Spinoza a séparé nettement la Philosophie de la Théologie en dénonçant leur incompatibilité. Pascal pose la transcendance infinie de la foi par rapport à la raison. Les trois penseurs, par des voies différentes, aboutissent au même résultat, à savoir miner l'édifice de la scolastique, et par là même, dégager la science moderne de la scolastique médiévale. C'est que la scolastique n'était pas seulement l'application de la raison aux choses divines, elle était aussi une certaine conception de la nature, des lois du mouvement, de l'action des corps. Toute la scolastique était suspendue à la physique d'Aristote. Dans la mesure où la Foi et la Philosophie étaient dissociées, la Raison avait le champ libre pour édifier une nouvelle physique. Désormais, la raison est laissée face à elle-même. Alors,

elle va tourner les yeux sur elle, devenir son propre objet d'examen et de recherche. C'est très exactement la phase *critique* de la pensée européenne.

IV. — *Kant*.

Lorsque l'on contemple cette grandiose philosophie critique, on reste stupéfait de l'audace de Kant. La raison se jugeant elle-même ! La raison citée à comparaître devant le tribunal de la raison ! La conclusion de cette critique est l'impossibilité de la métaphysique. Mais la morale risquait alors de s'écrouler dans le relatif et dans le subjectif. Sans point d'appui transcendant, elle pouvait basculer dans l'absurde. La morale a été redressée et sauvée, non comme chez Pascal par un dépassement de la raison, mais, au contraire, par un approfondissement de la raison. Il s'agit, en effet, de prendre conscience de ce que la raison peut être *aussi* pratique, c'est-à-dire ordonnée à l'action. Ici, c'est l'expérience qui parle. L'expérience dit que chez l'homme, la *volonté* existe, la volonté, c'est-à-dire la mobilisation des forces humaines capables d'agir dans et sur le monde. Mais on ne passe pas de façon continue de la représentation à la volonté. Il faut sauter le pas, passer d'un plan à un autre, du plan spéculatif au plan pratique. Du point de vue de la spéculation pure, l'utilité de la raison est négative : « La plus grande et peut-être la seule utilité de toute philosophie de la raison pure est donc purement négative ; car elle n'est pas un organe qui serve à atteindre nos connaissances, mais une discipline qui en détermine les limites et, au lieu de découvrir la vérité, elle a le modeste mérite de prévenir l'erreur. » (*Critique de la Raison pure*). Il reste cependant que sur le plan pratique, la raison pure trouve toute sa valeur absolue : « Les principes de la raison pure dans leur usage pratique, c'est-à-dire dans leur usage moral, ont donc de la réalité objective. »

Ainsi, la raison saisit un fait d'expérience, la moralité. Elle l'analyse, la purifie et en dégage la célèbre maxime de l'impératif catégorique : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. »

Ainsi, l'absolu, expulsé de la connaissance, est repris dans l'action

pratique et la moralité trouve son fondement rationnel. En effet, le fondement de la moralité réside non dans un contenu, mais dans une forme. C'est ce point qu'il faut voir avec clarté. Si la loi morale, si la recherche du bien suprême portaient sur un objet, sur une substance et non sur une forme, alors la raison spéculative se trouverait en face d'un réel absolu extérieur à elle-même et toute la critique de la raison pure serait infirmée. Mais comme la raison ne connaît l'absolu que comme expression formelle et non pas comme substance extérieure à elle-même, alors elle est capable, par ses propres moyens, d'atteindre la loi morale. « La loi morale est l'unique principe déterminant de la volonté pure. Mais comme cette loi est simplement formelle, elle fait abstraction, comme principe de détermination, de toute matière, partant, de tout objet du vouloir. » (*Critique de la Raison pratique.*) Encore faut-il que l'homme soit *libre* de se déterminer suivant la loi morale. Dans le monde sensible, dans le monde des phénomènes, l'homme n'est pas libre, il est soumis au déterminisme général de la nature. Comment peut-il donc, au plan pratique, trouver la liberté? Kant répond : « La liberté pratique peut être démontrée par l'expérience. » Mais il ne faut pas que cette phrase nous trompe : la liberté pratique a beau être un fait d'expérience, elle ne peut pas être assimilée à un phénomène physique. Il ne faut pas confondre les lois naturelles, c'est-à-dire les lois de la physique, et les lois *impératives*, c'est-à-dire les lois de la moralité. Les lois impératives énoncent ce qui *doit arriver* « bien que peut-être cela n'arrive jamais » ; les lois naturelles ne traitent que de ce qui *arrive*, elles sont pratiques, c'est-à-dire qu'elles orientent l'action.

Ainsi, la raison rencontre-t-elle la moralité et les lois pratiques, non pas comme elle rencontrerait un phénomène naturel tel que la chute des corps ou le mouvement des astres, mais comme une nécessité qui lui est interne. La moralité n'est pas une conformité à une injonction extérieure, mais une exigence de la raison.

Le souverain bien est l'alliance de la vertu et du bonheur. Mais l'existence du souverain bien et la possibilité de l'atteindre supposent alors, à titre d'*hypothèses*, des postulats de la raison pratique que la raison pure ne contredit pas, mais qu'elle ne peut prendre à sa charge, car ils ne sont pas des objets de connaissance. Ces postulats sont l'immortalité de l'âme, l'existence de Dieu, la liberté. « Ces postulats ne sont pas des dogmes théoriques, mais des *hypothèses* dans un point de vue nécessairement pratique; ils n'élar-

gissent donc pas la connaissance spéculative en général... Car nous ne connaissons par là ni la nature de notre âme ni le monde intelligible, ni l'être suprême, suivant ce qu'ils sont en eux-mêmes, nous n'avons que réuni les concepts de ces choses dans le concept pratique du souverain bien... » (*Critique de la Raison pratique.*) On voit ainsi que la mise en question de la raison par elle-même, en un mot son autocritique, conduit, d'une part, au relativisme de nos connaissances et, d'autre part, au fondement absolu de la moralité. Et ainsi, à la fin du XVIII^e siècle, lorsque Kant se trouve au terme de sa vie et de son œuvre, le rationalisme a atteint son point de perfection. La raison a fondé la science mathématique, borné ses ambitions métaphysiques et ouvert le champ de la moralité.

Il semble, après cela, que la philosophie vienne de dire son dernier mot. L'homme n'a plus qu'à vivre conformément à la loi morale, et la mutation intellectuelle du rationalisme fonde, tout à la fois, une science mathématisée et une morale formelle. L'édifice rationaliste est couronné par une moralité valable universellement.

*
* * *

Et pourtant quelque chose manque à ce superbe édifice. Il y manque le temps, ce temps qui n'existe pas non plus chez Spinoza ou chez Descartes. Bien sûr, du temps du physicien, il est tenu compte, mais tantôt comme d'un paramètre dans les équations du mouvement, tantôt comme forme, a priori, de la sensibilité. Chez Descartes, chez Spinoza, chez Kant, l'homme semble donné, une fois pour toutes, avec sa raison toute montée et toute parée. Sans doute cette raison doit-elle servir, selon l'un ou l'autre philosophe, à révéler les vérités éternelles, à édifier une éthique ou à limiter les ambitions de la métaphysique, mais telle elle est aujourd'hui, telle elle était hier et sera demain et l'humanité est dépouillée d'histoire évolutive. Or la pensée judéo-chrétienne est histoire et évolution. Sa ligne est scandée par des moments historiques, la Genèse, la Chute, la Révélation, la Rédemption, le Salut. En prenant la relève de la pensée judéo-chrétienne, la pensée rationaliste laissait de côté, et comme à l'abandon, ce mouvement de l'humanité. Or, méconnaître l'histoire de l'homme c'est du même coup rendre incompréhensible la destinée de l'homme. Ce qui caractérise les penseurs rationalistes, c'est leur méconnaissance de la notion de

destin qui est si profondément insérée dans la pensée juive et dans la pensée chrétienne. Le destin n'est pas simplement la succession des événements, mais l'alliance d'une origine et d'une fin. Qu'on laisse dans l'ombre la question du destin de l'homme, et alors l'homme venu on ne sait d'où et n'allant nulle part apparaît comme un être absurde, car nous aurons beau prendre conscience de notre raison, elle ne peut cependant nous expliquer à nous-mêmes. Tout au plus peut-elle nous inciter à nous considérer comme objets de science, mais une infinie distance sépare l'objet pensé du sujet existant.

Au point culminant, le rationalisme, l'union du « je pense » et du « je suis » se perdait. Elle fut sauvée par la pensée hégélienne.

TROISIÈME ÉPOQUE :

LA DIALECTIQUE ET L'HISTOIRE

Nous abordons maintenant le troisième moment de l'évolution de l'esprit européen : l'Histoire considérée non plus comme la suite chronologique d'événements politiques ou comme une galerie de portraits de grands hommes, mais comme une entité humaine animée d'une certaine loi d'évolution.

On se trouve ainsi en présence d'une nouvelle mutation de l'esprit européen qui après avoir posé l'Un-Créateur, puis le calcul de l'infini se tourne maintenant vers l'étude et l'explication du phénomène humain. Il s'agit de savoir si les cultures et les civilisations sont simplement des événements historiques sans signification transcendante ou si, au contraire, elles ne doivent pas être considérées comme les étapes successives de l'évolution d'un seul et même être qui est l'humanité.

La première question qui doit être posée est la suivante : pourquoi, comment l'esprit européen engagé dans l'étude des lois de la nature et dans le perfectionnement du langage mathématique éprouve-t-il alors le besoin de trouver une explication et un sens à l'Histoire? Il faut, semble-t-il, partir des conclusions de la pensée de Kant : il est impossible à la raison théorique de connaître l'absolu mais, en revanche, la raison pratique peut fonder rigoureusement la morale. Il s'ensuit que l'attention est alors portée sur l'activité structurante du sujet pensant.

Le monde des représentations, des phénomènes est le monde dans lequel nous vivons et nous agissons. Si l'absolu n'est atteint que par la loi morale, alors la morale doit être non seulement pensée, mais mise en action. Ainsi l'activité structurante du sujet humain peut être considérée à un double point de vue : d'une part, créa-

tion d'un monde de phénomènes, sans connaissance de la chose en soi; d'autre part, mise en application de la loi morale considérée comme possédant une valeur absolue. Mais alors, la pensée de Kant aboutit à un dualisme : une science subjective coexistant avec une morale objective. On comprend que ce dualisme ait pu déconcerter les esprits de l'époque et qu'ils aient tenté de réunir et de souder en une seule ces deux attitudes intellectuelles. La soudure sera l'œuvre de Frédéric Hegel, mais sa pensée prend naissance et se développe dans tout un terrain déjà préparé par la pensée allemande. C'est ce terrain intellectuel qu'il faut commencer par analyser et par expliquer.

D'une façon générale, on peut dire que la pensée allemande, à partir de la période dite « des lumières », dans les sciences de la nature comme dans le domaine philosophique, aborde l'idée d'évolution conjuguée avec l'idée d'opposition.

Déjà, en effet, le médecin allemand Gaspar-Frédéric Wolff, entre 1760 et 1770, avait mis l'accent sur le développement de l'organisme et détruit, une fois pour toutes, l'idée naïve de l'animal contenu tout entier en miniature dans le germe. Wolff substituait ainsi à une conception statique de la génération une conception dynamique qui posait des transformations de l'être vivant tout au long de son existence.

Cette conception d'un médecin et d'un physiologiste fut reprise par Goethe qui, sans perdre contact avec l'observation concrète, élargit le domaine de cette théorie. On raconte, en effet, qu'en 1790, Goethe considérant attentivement un crâne de mouton comprit que le crâne n'était qu'une vertèbre transformée¹. Cette observation, semble-t-il, le confirma dans la croyance en des formes originaires, en des archétypes, non pas immuables comme chez Platon, mais dynamiques, comme si chez tout être vivant, plante ou animal, une forme fondamentale se multipliait, se différenciait et, par métamorphoses successives, présentait tout le divers et toute la richesse de la création. Le vivant pouvait être défini comme ce qui est capable de porter une génération continue des formes.

Une direction de pensée analogue se manifeste dans la philosophie de l'Histoire. En 1773, Herder, dans son ouvrage intitulé *Une autre philosophie de l'Histoire*, conçoit l'Histoire universelle non

1. *Histoire générale des Sciences*, P. U. F., t. III, p. 494.

pas comme une juxtaposition d'événements contingents, mais comme un enchaînement voulu par Dieu : « Chaque maillon de la chaîne est un maillon à sa place². » Chaque peuple exprime un moment du devenir de l'Histoire universelle, puis il disparaît. Son rôle historique est terminé. « Aujourd'hui peut-il devenir hier? Alors que la marche de Dieu à travers les nations avance à pas de géant, les forces humaines pourraient-elles pratiquer de puérils sentiers menant en arrière? Ô Ptolémées, vous n'avez pu refaire l'Égypte! Ni vous, Hadriens, la Grèce! Ni Julien, Jérusalem! Égypte, Grèce et toi, pays de Dieu, que vous êtes misérables avec vos montagnes nues, sans la trace ni la voix du génie qui, jadis, passa sur vous et jeta ses paroles au monde entier. Pourquoi? Il a dit ce qu'il avait à dire! Il a mis son empreinte sur les temps; l'épée est usée et le fourreau vide est là en morceaux³! » Enfin et surtout, Hegel a connu de très près la pensée de deux philosophes : Fichte (1762-1814) et Schelling (1775-1854). Fichte pose, comme réalité immédiate, le Moi. Quelle que soit ma connaissance, c'est moi et moi seul qui connais. « Dans toute perception, c'est uniquement ton propre état que tu perçois⁴. » Mais comment, puisque le Moi est enfermé en lui-même, peut-il sortir et rencontrer le monde extérieur? Cette extériorisation du Moi se fait par un acte créateur du Moi lui-même qui pose comme objet extérieur le non-Moi. « Tu comprends donc que toute connaissance est uniquement la connaissance de toi-même, que ta conscience ne va jamais au-delà de toi-même et que ce que tu tiens pour une connaissance de l'objet n'est que la conscience de l'acte par lequel tu poses un objet et que tu accomplis nécessairement, en même temps que tu as la sensation, suivant une loi intérieure de ta pensée » (p. 112). Par conséquent le non-Moi est une création autonome et libre du Moi. « La lumière n'est pas hors de moi, mais en moi, et je suis moi-même la lumière. » Et ainsi : « Je suis absolument mon propre ouvrage. » Du Moi au non-Moi le rapport est donc d'opposition; la création se fait par antithèse et un seul élan créateur enveloppe la vie et la mort. « Dans la nature, toute mort est en même temps une naissance et c'est dans la mort précisément que la vie arrive visi-

2. HERDER : *Une autre philosophie de l'Histoire*, trad. fr., Aubier, Paris, p. 303.
 3. *Op. cit.*, p. 313.
 4. FICHTE : *la Destination de l'Homme*, trad. Molitor, Aubier, p. 92.

blement à son apogée. Il n'est point, dans la nature, de principe qui tue car la nature n'est absolument que vie; ce n'est pas la mort qui tue, c'est la vie plus vivante qui, cachée derrière la vieille vie, commence et se développe. »

Un thème analogue à celui de Fichte, mais avec une tendance plus objective, est repris par Schelling. Il semble que Schelling ait subi, au moins dans les débuts de son existence de penseur, l'influence de certains adeptes de spiritisme et de l'alchimie tels que Jacob Böhme (1575-1624) et Paracelse (1493-1541). La pensée de Schelling se présente comme une réaction contre la physique mécaniste de Newton. Il considère la nature comme un tout structuré par des forces opposées, et, comme Goethe, il cherche la transformation du même dans l'autre plutôt que les relations spatio-temporelles. La Nature chez Schelling n'est pas un produit idéal du Moi, mais un organisme universel. L'Esprit et la Nature sont considérés comme les moments successifs de l'évolution d'un absolu originaire que Schelling appelle, en allemand, le *Urgrund* et que le traducteur français de *la Liberté humaine* ⁵ appelle « fond causal originel ». Au reste, voici le texte lui-même. « Il faut qu'avant tout *Fond (Grund)* et avant toute Existence et, partant, avant toute dualité d'une façon générale, il existe un Être. Comment l'appeler autrement que *Fond causal originel (Urgrund)* ou plutôt *Fond-sans-cause* ⁶ (*Ungrund*) ? »

A lire Schelling, on se trouve en présence d'une philosophie véritablement fantastique qui, très exactement, donne comme origine de l'être un fond sans cause, un *Ungrund*, c'est-à-dire un néant. Dieu lui-même, parce qu'il est Être, est en quelque sorte adossé à ce néant et Schelling a été ainsi amené à concevoir une surdivinité (*Uebergottheit*). Car Dieu est Vie et par conséquent Dieu lui-même est soumis au devenir. « Dieu est Vie et non pas seulement un être. Toute vie est soumise à la souffrance et au devenir. C'est encore volontairement que Dieu s'y soumit dès qu'il sépara, afin de devenir personnel, la lumière du monde des ténèbres. L'être ne se sent que dans le devenir. Bien entendu, il n'y a pas de devenir dans l'être même. C'est dans le devenir plutôt que l'être est posé de nouveau comme éternité; mais, dans la réalisation par contrariété, il y a nécessairement un devenir. Sans la conception d'un Dieu qui souffre d'une façon humaine, et qui est commune à tous

5. Trad. fr. de Politzer, Rieder et C^{ie}, Paris.
6. Op. cit., p. 204.

les mystères et à toutes les religions de l'Antiquité, toute l'Histoire serait incompréhensible; l'Écriture elle-même reconnaît des périodes de révélation et projette dans un lointain avenir le moment où Dieu sera Tout dans le Tout, c'est-à-dire le moment où il sera complètement réalisé⁷. »

Tel est donc le climat intellectuel et spirituel dans lequel a vécu le jeune Hegel. L'œuvre de Hegel a consisté à doter ces tendances générales d'une armature logique parfaite et à éprouver sa théorie de la dialectique dans une interprétation de l'Histoire universelle. Voyons maintenant de quoi est faite la dialectique de Hegel.

Qu'est-ce que la dialectique?

Et d'abord que signifie le mot dialectique?

Étymologiquement, dialectique signifie choix et argumentation. La dialectique consiste donc dans la sélection et dans l'exposition des différents éléments constitutifs d'un problème, afin d'aboutir à un jugement qui infirme ou confirme une certaine thèse. D'après Aristote, c'est Zénon d'Élée (né vers 485 avant J.-C., soit à peu près un demi-siècle avant Platon et un siècle avant Aristote) qui serait l'inventeur de la dialectique comme méthode de découverte de la vérité par confrontation des raisons pour et des raisons contre. Après Zénon, Platon utilisa la méthode dialectique pour remonter de concept en concept jusqu'aux principes premiers et, enfin, les docteurs scolastiques du Moyen Âge se servirent de la logique formelle, en posant comme principe que l'analyse, la détermination et l'élucidation des concepts constituaient une méthode de recherche intellectuelle correspondant à la réalité elle-même. La dialectique était appliquée, non seulement à la recherche théologique ou morale, mais encore à la recherche dans le domaine physique, et c'est ainsi qu'un des auteurs de l'*Histoire de la Science*⁸ a pu écrire : « La nature, en effet, est calquée sur la syntaxe de la phrase grecque : dire que cet arbre est vert, c'est affirmer qu'à la substance de l'arbre est venu s'ajouter cet accident de la « viridité », exactement comme le substantif (arbre) a reçu en attribut cet adjectif (vert). » Il faut donc retenir dans un sens général, que la dialectique est

7. SCHELLING : *La Liberté humaine*, trad. fr. de Politzer, Rieder et C^{ie}, Paris, p. 199.
8. *Histoire de la Science*, La Pléiade, Gallimard, p. 389.

une méthode d'analyse des concepts, par opposition d'une thèse et de son contraire, une antithèse, jusqu'à dégager un jugement qui ne suscite plus d'opposition et mette fin aux débats. Ce jugement s'appelle la synthèse.

De ce processus d'opposition, Hegel fait une loi constitutive de la pensée; il écrit dans l'*Encyclopédie des Sciences philosophiques*⁹ : « L'idée que la nature de la pensée consiste dans la dialectique, que, comme entendement, elle doit se nier elle-même et se contredire constitue un côté capital de la logique. » Ainsi, la pensée est activité sur le mode dialectique, c'est-à-dire que la pensée progresse non pas d'une façon linéaire et continue, mais par opposition et réconciliation. Ce rythme de thèse, antithèse, synthèse a été appelé la triade hégélienne et elle représente le rythme même de la pensée. La conception de Hegel est fondée sur les trois principes suivants :

a) *Le néant ou le négatif*. « L'être pur et le néant pur sont une même chose, et le vrai ce n'est ni l'être ni le néant, mais le passage et le passage déjà effectué de l'être au néant et de celui-ci à celui-là¹⁰... » Chacun disparaît directement dans son contraire. Leur vérité consiste donc dans ce mouvement de disparition directe de l'un dans l'autre : dans le *devenir*, et un peu plus loin, il dit : « Il n'y a rien dans le ciel et sur la terre qui ne contienne à la fois l'être et le néant. » Cela signifie que tout existant est existant *fini*, limité, circonscrit. Toute limite est donc exclusive par définition et c'est à cette condition qu'elle donne forme à l'objet. L'existant, dans son individualité, a besoin autant d'être que de n'être pas. L'être pur est identique au néant pur, car de l'un on peut tout dire, de l'autre on ne peut rien dire, et en définitive, l'un et l'autre nous laissent muets. L'existence comprend donc à la fois du positif et du négatif, elle est essentiellement devenir.

b) *Le dépassement*. L'existence n'est pas immobile. Une existence immobile, immuable, serait exprimée par la tautologie inerte $A = A$. Mais la tautologie, c'est la mort. Si l'existence est vivante, elle est dynamique. Donc exister signifie toujours sortir de son état présent pour atteindre l'état suivant. Ce mouvement est *dépassement* et, par suite, il est négatif, comme est négative la note de musique présente qui supprime la note de musique passée. Elle la supprime, disons-nous, mais en même temps elle la rappelle.

9. Traduction Gibelin, éd. Vrin, p. 36.

10. Science de la logique, section I, chap. 1^{er}.

Les notes, les unes après les autres, sont fondues dans la mélodie et le moment passé est à la fois supprimé et contenu dans le moment présent. Le dépassement, mettant en jeu la négation, conserve et supprime tout à la fois.

Dans ce même chapitre, Hegel souligne que le langage porte lui-même la marque de ce double mouvement de séparation et de conservation et il cite le verbe allemand *aufheben* qui signifie tout à la fois faire cesser et conserver.

c) *La progression par bonds*. La création suppose donc des successions d'existences. Toute existence chasse celle qui la précède et la conserve en même temps. Par conséquent, le processus du devenir est un processus révolutionnaire qui avance par bonds successifs. Hegel prend l'exemple de l'eau qui, en se changeant en glace, ne devient pas peu à peu dure, mais devient glace tout d'un coup. De même, les transformations humaines sont révolutionnaires parce qu'elles passent d'un état social à un autre. Tel est le mouvement dialectique. « C'est là, dit Hegel, la puissance prodigieuse du négatif, l'énergie de la pensée, le pur moi ¹¹. » On pourrait croire, à première vue, que ce mouvement dialectique est celui de la pensée individuelle, de la pensée de Paul ou de Pierre. Si tel était le cas, on serait en présence d'une interprétation psychologique de la pensée : cela voudrait dire que Paul ou Pierre, eu égard à leurs constitutions organiques, pensent de telle ou telle façon, comme la mouche qui possède un cristallin à facettes voit de telle ou telle façon. Cette interprétation psychologique est à écarter nettement. La pensée n'est pas un cadre mental qui m'est strictement personnel et dont je me sers pour ranger tant bien que mal tout le divers du monde. Si la pensée est dialectique, c'est que le réel, lui-même, est dialectique et le réel n'est pas le monde physico-chimique, l'eau, la pierre, la montagne ou le désert, le réel, pour Hegel, n'existe véritablement que dans la mesure où il est pensé. « ... Nous disons que la raison est dans le monde, qu'elle l'habite, lui est immanente, qu'elle en constitue la nature propre et la plus intime, la nature universelle... L'animal comme tel, on ne saurait le montrer; ce qu'on peut montrer, c'est seulement un animal déterminé... L'animalité, le genre en tant que général, est inhérent à l'animal déterminé et constitue son essence déterminée. Supprimer l'animalité dans le chien et on ne saurait

11. *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Hyppolite, t. I, p. 29.

plus dire ce qu'il est... De même que la pensée constitue la substance des choses extérieures, de même elle constitue la substance universelle des choses de l'esprit... L'homme est un être pensant et un être universel, mais il n'est pensant que parce que l'universel est pour lui... C'est seulement l'homme qui se dédouble de telle façon que l'universel est en lui comme universel. Ce qui a lieu par le fait que l'homme se connaît comme « moi ». En me désignant comme « moi », je désigne en même temps un être absolument universel ¹². » Cette même idée est reprise dans la *Science de la logique* : « L'objet tel qu'il est, en dehors de la pensée et du concept, est une simple représentation ou un simple nom. C'est dans les catégories de la pensée et dans les déterminations conceptuelles qu'il est ce qu'il est ¹³. »

Il y a donc correspondance entre la structure de la pensée de l'homme et la structure du réel et cette correspondance n'existe que parce que le réel est lui-même Esprit.

En prononçant le mot Esprit, nous nous trouvons au centre même de la pensée de Hegel. Mais qu'est-ce que l'Esprit? Il n'est pas possible d'en donner une définition, comme il n'est pas possible de définir certaines notions fondamentales comme la Vie, l'Ame ou la Force. Chez tout philosophe, il existe une intuition originelle, par exemple, l'Idée chez Platon, la Puissance chez Aristote, la Pensée chez Descartes, qui est irréductible à toute définition par des mots. Mais si nous ne pouvons définir l'Esprit, nous pouvons tout au moins essayer de le comprendre par analogies. Des expressions telles que « l'Esprit de Dieu planait sur les eaux », l'Esprit-Saint, le πνεῦμα des Évangiles nous aident à nous rapprocher de ce que Hegel appelle l'Esprit (en allemand, *Geist*). Nous avons parlé d'intuition originelle, car nous pensons que Hegel a été profondément marqué par sa formation religieuse, si bien que pour lui l'Esprit et l'Être créateur se confondent. Mais ce qu'il importe de souligner c'est que, alors que dans la pensée judéo-chrétienne l'Esprit de Dieu possède de toute éternité une perfection absolue telle qu'aucun changement, aucune modification, aucune évolution ne sont concevables, dans le système de Hegel, l'Esprit n'atteint pas d'emblée sa perfection, il l'acquiert peu à peu, par prises de conscience successives. L'Esprit de l'univers est comme la conscience d'un homme qui, peu à peu, s'éveille, émerge du sommeil, retrouve

12. *Morceaux choisis de Hegel*, par LEFEBVRE et GUTERMAN, éd. Gallimard, p. 83.

13. *Logique*, t. II, p. 560.

les objets de sa chambre, son propre corps, tout l'univers dans lequel il se situe et agit. De même que la pensée est devenir, l'Esprit aussi est devenir. Et il se réalise en montant de la conscience obscure à la conscience lucide. C'est dans cet axe de pensée qu'il faut comprendre ce passage célèbre de *la Phénoménologie de l'Esprit* dans lequel Hegel décrit la marche de l'Esprit :

« En vérité, dit-il, l'esprit ne se trouve jamais dans un état de repos, mais est toujours emporté dans un mouvement indéfiniment progressif; seulement, il en est ici comme dans le cas de l'enfant; après une longue et silencieuse nutrition, la première respiration, dans un saut qualitatif, interrompt brusquement la continuité de la croissance seulement quantitative, et c'est alors que l'enfant est né; ainsi l'esprit qui se forme mûrit lentement et silencieusement jusqu'à sa nouvelle figure, désintègre, fragment par fragment, l'édifice de son monde précédent; l'ébranlement de ce monde est seulement indiqué par des symptômes sporadiques; la frivolité et l'enlèvement indiqués par des symptômes sporadiques; le pressentiment vague d'un inconnu sont les signes annonciateurs de quelque chose d'autre qui est en marche. Cet émiettement continu qui n'altérerait pas la physionomie du tout est brusquement interrompu par le lever du soleil qui, dans un éclair, dessine en une fois la forme du nouveau monde ¹⁴. »

monde ¹⁴. »

On voit donc que cette conception de l'Esprit est littéralement essentielle pour comprendre la philosophie de Hegel, car l'Esprit n'est pas un élément ajouté à d'autres éléments constitutifs, il est le réel même, il est l'absolu. « La connaissance de l'esprit est la connaissance la plus concrète et par suite, la plus haute, la plus difficile. *Connais-toi toi-même*, ce commandement absolu n'a, ni en soi ni là où il a été prononcé historiquement, la signification d'une simple *connaissance de soi*, c'est-à-dire des aptitudes, du caractère, des penchants et des faiblesses particulières de l'individu, mais il signifie la connaissance de la vérité de l'homme...; *l'Absolu est l'Esprit*, c'est là la plus haute définition de l'absolu ¹⁵. »

Que l'Esprit soit l'absolu, le concret, le réel, et que l'Esprit se réalise en prenant conscience de soi par étapes successives, cela signifie que la philosophie doit penser l'être de l'intérieur et non de l'extérieur. Le physicien est toujours *devant* le monde. Il a beau fragmenter, dissocier, dissoudre la matière en particules dites élémen-

14. T. I, p. 12, in *Phénoménologie de l'Esprit*.

14. T. I, p. 12, in *Phénoménologie de l'Esprit*.
15. *Encyclopédie des Sciences philosophiques*, pp. 213-216.

taires, il reste toujours à l'extérieur de son objet. Il ne pénètre jamais au cœur d'un monde qui recule éternellement devant lui. Pour atteindre le Vrai, il faut donc renverser cette position : il faut considérer le vrai, non pas comme un *objet*, c'est-à-dire quelque chose qui reste distinct du sujet pensant, mais comme un *sujet*, c'est-à-dire comme identique au sujet pensant. « ... Tout dépend de ce point essentiel, appréhender et exprimer le Vrai non comme substance, mais précisément aussi comme *sujet*... Que la substance soit essentiellement sujet, cela est exprimé dans la représentation qui énonce l'Absolu comme l'Esprit ¹⁶... »

Mais puisque l'Esprit se réalise par processus dialectique, il s'ensuit que l'absolu est littéralement un résultat. L'absolu n'est pas donné au départ, il est la fin d'une évolution par laquelle l'esprit accède à l'ultime prise de conscience. L'Absolu est au bout du voyage et l'œuvre magistrale de Hegel, *la Phénoménologie de l'Esprit*, décrit justement cet itinéraire que nous allons suivre maintenant.

La Phénoménologie de l'Esprit.

Tout ce qui a été dit au chapitre précédent peut être résumé en ces trois points :

1° L'absolu est Esprit et seul l'Esprit est effectivement réel. « Le Spirituel seul est l'effectivement réel ¹⁷. » La philosophie a pour objet le réel lui-même. Elle n'est pas rêverie sur l'insaisissable, mais appréhension du concret. « La philosophie est ce qu'il y a de plus hostile à l'abstrait, elle ramène au concret ¹⁸. »

2° Ni l'être pur ni le néant pur n'existent. Ce qui existe, c'est le mélange d'être et de néant, le devenir, le passage. Par conséquent, le réel est mouvement, et comme l'esprit est le réel absolu, l'esprit est mouvement.

3° Ce mouvement est d'allure dialectique, c'est-à-dire qu'il propose tout à la fois par suppression et par conservation de la figure posée. Le processus dialectique est le processus propre de l'Esprit et, inversement, l'Esprit n'est rien d'autre que la puissance de transformation dialectique. Il y a donc identité entre la forme et

16. *Phénoménologie de l'Esprit*, t. I, pp. 17 et 22.
 17. *Op. cit.*, p. 23.
 18. *Morceaux choisis*, p. 74.

la substance de l'Esprit. C'est ainsi que Hegel peut dire : « La nature de l'Esprit se reconnaît à sa parfaite opposition ¹⁹. » Ainsi donc, le réel, pour Hegel, n'est pas l'objet matériel saisi dans sa rigidité et dans sa stabilité inerte, mais le monde constitué par les transformations successives de l'Esprit qui, sans cesse, s'incurve sur lui-même et se fait à soi-même son propre objet, dans un mouvement indéfiniment circulaire.

Au cours de ce mouvement de retour à soi, l'Esprit acquiert chaque fois une figure plus précise, plus dense, plus riche, en un mot, plus consciente. L'Esprit chaque fois s'apparaît à lui-même. Cette apparition de l'Esprit à lui-même, Hegel l'appelle : le *phénomène* et l'étymologie même du mot, soit en grec, soit en allemand, signifie bien apparition. Le phénomène n'est donc pas, comme on pourrait le croire, un mirage qui dissimule une réalité inconnaissable, c'est l'apparition de la réalité spirituelle elle-même. Derrière le phénomène, il n'y a rien et il n'y a rien au-delà. Le phénomène c'est la figure même de l'Esprit à chaque stade du développement de sa prise de conscience.

Dans ces conditions, qu'est-ce que la Phénoménologie? Littéralement, l'expression signifie science du phénomène. Il faut comprendre la Phénoménologie, non comme la science analytique d'un objet donné une fois pour toutes, mais comme la reconstitution rationnelle des apparitions, des figures successives de l'Esprit tout au long de son développement. Qui dit développement dit histoire. L'histoire de l'humanité, c'est celle d'une pensée humaine qui, graduellement, atteint la pleine conscience de soi. Cette lucidité n'est pas donnée au départ, mais acquise peu à peu et voilà pour quoi la Phénoménologie est une *histoire*. L'histoire de la pensée humaine et l'histoire de l'humanité se confondent. Quelles sont les grandes dates de cette histoire? Il ne s'agit pas, bien sûr, de dates du calendrier. Il ne s'agit pas d'une histoire anecdotique, mais d'une histoire phénoménologique. Il s'agit de revivre les moments d'une pensée qui commence par émerger de l'indistinct, secoue son engourdissement et finit dans la claire conscience d'elle-même. Cette évolution suppose trois moments principaux. D'abord la Conscience, ou ce que Hegel appelle l'Esprit *subjectif*, c'est-à-dire les réactions psychologiques élémentaires. Ensuite, la conscience de soi, ou l'Esprit *objectif*, c'est-à-dire les manifestations concrètes

19. Leçons sur la Philosophie de l'Histoire, t. I, p. 27.

de la pensée dans les institutions politiques et sociales. Enfin, la Raison ou Esprit *absolu*, c'est-à-dire la Pensée prenant possession d'elle-même dans l'Art, la Religion, la Philosophie. C'est en définitive l'histoire spirituelle de la civilisation occidentale que Hegel tente de reconstituer. Cette civilisation occidentale, dans sa forme la plus achevée, aboutit à l'État en qui se réconcilient la liberté et la loi, l'individu et le citoyen. Comment la pensée est-elle parvenue à cet aboutissement? Nous essaierons de reproduire à notre tour ce développement hégélien en commençant par la Dialectique du Maître et de l'Esclave qui explique l'état de barbarie.

* * *

L'analyse de la célèbre Dialectique du Maître et de l'Esclave est divisée en trois moments :

- a) Le désir;
- b) La lutte pour la reconnaissance;
- c) Domination et servitude.

a) L'analyse du désir est en réalité une analyse psychologique qui a pour but de montrer comment et pourquoi l'homme est attiré par l'homme. Il est évident que si l'homme n'était pas attiré par l'homme, il n'y aurait pas de société humaine, il n'y aurait que des individus isolés, juxtaposés, indépendants, et, par suite, il n'y aurait aucune de ces créations sociales, aucune de ces institutions juridiques et politiques grâce auxquelles l'homme est mis en présence d'*œuvres* humaines. Mais pour que tout cela soit possible, il faut que l'homme soit attiré par l'homme et qu'en un mot, il le *désire*.

L'analyse de Hegel commence par la perception, par ce que Hegel appelle la certitude sensible, c'est-à-dire le contact de l'intelligence encore fruste avec le monde. Cette intelligence rudimentaire perçoit des instants et des lieux. Mais les instants et les lieux qui, au début, forment la certitude sensible, ne tardent pas à paraître sujets à caution. Je dis maintenant et le maintenant est déjà passé; je dis ici, mais, trois pas plus loin, c'est encore ici. Les temps et les lieux ne signifient rien en eux-mêmes : ils sont relatifs à un observateur, à un *sujet pensant*. Le temps et l'espace, le maintenant, le demain, l'ici, l'ailleurs expriment mon action et ma situation dans le monde. Aux différentes heures et aux différents endroits, c'est tou-

jours moi que je retrouve. Je me saisis comme permanent dans un transitoire qui est extérieur à moi. Je prends conscience de moi. Conscience, telle est la première acquisition de la pensée. « Avec la conscience de soi, dit Hegel, nous sommes entrés dans la terre natale de la vérité ²⁰. »

Mais la conscience ne saurait rester inerte. Si la conscience restait inerte, elle sombrerait dans la tautologie stérile, dans le Moi = Moi. Elle est mouvement, c'est-à-dire que perpétuellement elle va de l'objet à soi et de soi à l'objet. Elle est animée d'une sorte de va-et-vient de l'intérieur à l'extérieur. La conscience naît au contact de l'être pensant avec l'objet, mais il faut que par un mouvement inverse elle se porte à nouveau vers l'objet, sinon elle n'aurait plus de quoi s'alimenter. Elle ramène l'objet à soi, mais elle doit faire retour à l'objet. Il faut donc qu'elle désire l'objet, qu'elle aille vers lui. Hegel peut donc écrire ainsi : « La conscience de soi est désir en général ²¹. »

Mais quel est donc cet objet que désire la conscience? Est-ce un objet matériel? Si cet objet était matériel, la conscience désirant l'objet se porterait vers lui, s'en emparerait et l'absorberait pour assouvir sa faim. La conscience *détruirait* l'objet, comme l'homme affamé détruit ce qu'il mange. Après quoi, il faudrait recommencer et trouver un autre objet. Que faut-il donc pour que la conscience, par un mouvement sans rupture, sans à-coups, absorbe et reconstitue tout à la fois son objet? Il faut que cet objet, lui aussi, soit permanent, c'est-à-dire que dans ce mouvement de va-et-vient, lui aussi y trouve, si j'ose dire, son compte, sa raison d'être, sa puissance d'être. En d'autres termes, il faut qu'il soit de même nature que cette conscience qui veut s'en emparer et pourtant le laisser intact. Il faut donc que l'objet soit lui aussi une conscience. D'où ce résultat de première importance : « La conscience de soi atteint sa satisfaction seulement dans une autre conscience de soi ²². » C'est parce que l'Autre est lui aussi un Moi que j'ai conscience de moi. L'humanité est pluralité.

Ce qu'il y a de remarquable dans cette analyse, c'est qu'elle pose les relations psychologiques dans toute leur densité. Nous sommes infiniment loin de la psychologie expérimentale qui n'est qu'une psychophysiologie. La psychologie expérimentale revient toujours

20. *Phénoménologie de l'Esprit*, t. I, p. 146.

21. *Op. cit.*, p. 147.

22. *Op. cit.*, p. 153.

à une description *extérieure*, à un enregistrement du comportement. Le sujet serait-il un robot sans âme qu'il serait décrit tout aussi exactement. Les recherches de cybernétique appliquée nous permettent de construire effectivement des appareils qui *ont l'air* d'exécuter des opérations intelligentes. Mais la différence entre le robot et l'être véritablement conscient réside non point dans le mode de comportement, mais dans le mode d'être. La conscience naît *dans* la matière, mais non point *de* la matière. La conscience n'est pas simplement le sentiment de l'unité du sujet, elle n'est pas conscience de Moi, elle est aussi conscience de l'*Autre Moi* et cet Autre est non pas un objet quelconque, mais une autre conscience. En d'autres termes, il n'y a pas de conscience isolée et solitaire. Les consciences naissent de leur confrontation réciproque, du désir qui les porte l'une vers l'autre et qui, au sens propre du mot, les anime, leur donne une âme.

Telle est cette dialectique du désir chez Hegel. Résumons-en les trois moments :

1° Le Moi se saisit comme permanent au milieu de tout le transitoire du monde extérieur;

2° Mais le Moi ne peut se saisir qu'à l'occasion de sa relation avec l'objet; il est donc porté par le *désir* vers l'objet sans lequel il ne se sentirait pas;

3° Pour que le Moi se sente d'une façon permanente, il faut que l'objet soit permanent, c'est-à-dire qu'il dure comme le Moi lui-même, c'est-à-dire encore qu'il soit un autre Moi.

Il reste à souligner que cette analyse psychologique de Hegel est en réalité une reconstitution d'anthropologie sociale. Ce que Hegel nous décrit, c'est très exactement la naissance simultanée de la conscience et de la société.

b) Ainsi donc, toute conscience suppose une autre conscience, et le monde humain est dès ses débuts un monde social. Mais une société ne peut être faite d'une juxtaposition de consciences. Ces consciences ne peuvent rester là, immobiles, à se contempler. *Il faut que quelque chose se passe.* Si l'on veut comprendre tout ce qui va suivre, il faut se rappeler que « le spirituel seul est effectivement réel », que le spirituel n'est pas stable et que l'Esprit est mouvement. C'est pourquoi nous pouvons, à coup sûr, appeler la philosophie de Hegel une philosophie existentielle. Nous prenons existentiel dans son sens étymologique : sortir de son état présent.

Dans la conception existentielle de la conscience, celle-ci n'est pas donnée tout d'un coup dans sa perfection, mais elle acquiert peu à peu sa plénitude et sa richesse. Au point où nous nous trouvons ici, les deux consciences sont l'une en face de l'autre, comme deux êtres indépendants. Or *elles ne peuvent pas rester en cet état*, il faut qu'elles agissent l'une sur l'autre. « Pour la conscience de soi, dit Hegel, il y a une autre conscience de soi » (p. 155). Pour l'instant, ces deux consciences sont *équivalentes*. « Le mouvement est donc uniquement le double mouvement des deux consciences de soi. Chacune voit l'autre faire la même chose que ce qu'elle fait; chacune fait elle-même ce qu'elle exige de l'autre... » (p. 156). De la sorte, ces consciences placées en face l'une de l'autre ont beau être distinctes, il n'en reste pas moins qu'un lien les unit. C'est que chacune d'elles n'existe que parce que l'autre existe. Je ne me sens une conscience que parce que j'ai en face de moi une autre conscience et vice versa. J'ai besoin de l'autre, comme l'autre a besoin de moi. Et tous deux nous le savons, si bien que « ces deux extrêmes se reconnaissent comme se reconnaissant réciproquement » (p. 157).

Considérons ce premier résultat, les deux consciences se reconnaissent mutuellement et réciproquement. Or voici ce qui va se passer : *cet état d'équilibre sera rompu*; les deux consciences sont équivalentes, mais elles vont s'efforcer de rompre cette équivalence, d'introduire dans leurs rapports non l'égalité, mais la domination et la subordination. Pourquoi? Comment? C'est ici qu'il importe de se souvenir que l'esprit est négateur, c'est-à-dire que toute opération de l'esprit est une opération à la fois de destruction et d'intégration. Hegel, pour caractériser toute opération spirituelle, emploie souvent le mot allemand *aufheben* qui *tout à la fois* signifie supprimer et conserver. Or, chacune de ces deux consciences *opère* sur l'autre, c'est-à-dire qu'elle tend à la *nier*, à la détruire et à se l'incorporer. « En tant qu'elle est opération de l'autre, chacune tend donc à la mort de l'autre » (p. 159). « ... Elles se prouvent elles-mêmes et l'une à l'autre au moyen de la lutte pour la vie et pour la mort » (p. 159). On voit ce qu'il en est : deux consciences mises en présence l'une de l'autre ne peuvent admettre d'emblée qu'elles sont équivalentes. Leur premier mouvement est de se nier réciproquement afin de se prouver qu'elles existent. En termes sociologiques, cela signifie que l'homme primitif, l'homme dont la conscience est tout juste nais-

sante ne connaît pas la liberté; il n'en a aucune idée. La liberté sera une acquisition de la civilisation, elle ne saurait être une donnée première. La société primitive est faite d'un tragique mélange d'attrance de l'homme pour l'homme et de haine de l'homme pour l'homme.

Les consciences individuelles viennent tout juste de naître que déjà elles entrent en lutte, pour s'affirmer, pour se prouver qu'elles existent. Et si elles entrent en lutte, il faut bien qu'elles prennent un risque, il faut bien qu'elles jouent leur propre vie. « Chaque individu doit tendre à la mort de l'autre quand il risque sa propre vie. »

On serait alors tenté d'admettre qu'entre ces deux consciences, la lutte va se poursuivre jusqu'à la destruction totale de l'une d'elles. Mais n'oublions pas que quoique rivales, quoique hostiles, ces deux consciences ont besoin l'une de l'autre, car sans la conscience de l'autre que serait la mienne? Il n'y a pas de victoire sur un adversaire mort. Devant le cadavre de son ennemi, le vainqueur s'imagine pouvoir régner, mais on ne règne pas sur un mort, on ne règne que sur un vivant. Pour qu'il y ait victoire, il faut qu'il y ait non pas destruction, mais soumission de l'adversaire. Le résultat de la lutte pour la reconnaissance n'est pas la vie et la mort, mais la domination et la servitude.

c) Et c'est à ce moment que la société est véritablement créée. C'est que nous sommes en présence non d'une agressivité anarchique, mais d'une structure, d'une différence d'être, d'une hiérarchie : il y a un maître et il y a un esclave. La société née de la lutte se pose dans l'inégalité.

* * *

Ce à quoi nous allons assister maintenant, c'est à l'évolution d'une société qui comporte des maîtres et des esclaves, une société de type antique.

Pour commencer, l'esclave est toute soumission. Pourquoi est-il esclave? Parce qu'en réalité il a manqué de courage, il n'a pas osé se battre jusqu'au bout, il a jeté les armes pour préserver son existence biologique. Pour avoir la vie sauve, il consent à n'être plus qu'une conscience diminuée, une conscience qui a perdu son autonomie. Tout esclave est un guerrier qui a demandé merci. Le

maître est celui qui était décidé à mourir plutôt qu'à céder. Il est victorieux parce qu'il a su faire fi de son existence biologique. Mais la victoire une fois acquise, il a besoin d'un esclave *vivant* pour qu'il se sente véritablement un maître. C'est parce que l'esclave a *voulu* vivre que le maître est maître. Si l'esclave ne tenait pas à la vie biologique, matérielle, aux biens terrestres, à tout ce que Hegel groupe sous le nom de *chose*, le maître n'aurait eu aucune victoire. Entre le maître et l'esclave se place donc la *chose*, c'est-à-dire la matière à laquelle l'esclave est resté attaché. Le maître tient l'esclave par le désir de l'esclave pour la chose et, de son côté, l'esclave, par le fait qu'il est vivant, va *agir*; il ne va pas rester passif devant cette chose qu'il désire. Que va-t-il faire? En jouir, sans doute, mais non pas jusqu'au bout, non pas jusqu'à l'anéantissement : il va donc la transformer par le *travail*. C'est ici que le mode d'action de l'esclave et le mode d'action du maître se séparent. Le maître n'a aucun amour véritable pour les biens matériels, il les consomme jusqu'à épuisement. L'esclave aime la terre, les arbres, les pierres elles-mêmes, toutes les choses; il veut les conserver, les enrichir, il les *travaille*. Du même coup, la structure sociale s'est doublée d'une structure économique. Voilà le premier moment de la dialectique du maître et de l'esclave. Au second moment, nous voyons l'esclave reprendre conscience de soi. Sans doute l'esclave, après sa défaite, est-il une conscience diminuée, une conscience qui n'ose pas se mesurer à celle du maître. L'esclave est bien forcé de se considérer comme un sous-homme écrasé par la virilité du maître. Et il demeure un sous-homme parce qu'il a eu peur, parce que l'angoisse qu'il a éprouvée est absolue, totale. Il a touché le fond de l'épouvante et tout son comportement est dominé par la peur. Il s'ensuit que son action sur la chose, son travail portent la marque de la peur et un travail que l'on exécute dans une ambiance de peur est un travail qu'on met au *service* du maître. Au second moment, la peur de l'esclave s'exteriorise, elle devient le *service*.

Troisième moment. L'esclave travaille et sert le maître. Le maître, le seigneur, l'homme de guerre, lui, ignore le travail. Mis en présence de la chose, il ne sait que la détruire et la consommer. A vrai dire, le maître est un incapable, il ne sait que se faire tuer dans des combats de pur prestige. La patience, le soin, l'obstination, l'intelligence sont des vertus d'esclave, non des vertus de héros. Le risque de la vie, c'est pour le maître; mais la peine de

vivre, c'est pour l'esclave. Or, dans le travail, dans l'action disciplinée sur la chose, dans cette négation enrichissante, l'esclave reprend conscience de soi. Les produits de son travail sont là, devant lui, pour lui rappeler que, tout compte fait, il possède lui aussi une certaine puissance, une puissance évidemment autre que celle de l'action guerrière, mais combien plus réelle, plus pénétrante, plus fructueuse. En prenant ainsi conscience de soi, l'esclave tout à la fois *forme* la chose et *se forme*. Il y a là une double formation de l'œuvre et de l'ouvrier. L'esclave se rend bien compte que maintenant toute la vie biologique du maître dépend de lui, l'esclave. Qu'il cesse de travailler et le maître qui ne sait que se faire servir est tout désemparé. Désormais, par l'intermédiaire de l'économie, l'esclave tient le maître. L'esclave le sent et, dans la conscience de sa puissance, il aspire à la liberté. Ce sont les esclaves qui ont vocation à la liberté. Quant au maître, il se trouve exactement dans une impasse existentielle, comme dit A. Kojève (*Introduction à la lecture de Hegel*); sa conscience reste ce qu'elle est, arrêtée définitivement dans son développement. L'esclave, au contraire, voit devant lui les chemins de la libération. Mais cette liberté ne sera acquise qu'après de longs efforts et l'histoire de l'Occident, c'est l'histoire de l'émancipation des esclaves.

Stoïcisme, scepticisme, conscience malheureuse.

Tel est l'état de barbarie dans lequel les relations entre les hommes sont marquées par la domination et la servitude. Nous allons assister maintenant à la renaissance de la conscience de l'esclave. L'esclave, nous l'avons vu plus haut, porte la marque de la défaite. C'est un vaincu qui a demandé grâce et qui consent à n'être plus qu'un sous-homme, pourvu qu'on lui laisse la vie. Mais dans cet état de servitude il va, en quelque sorte, se refaire une conscience, non point une conscience de guerrier, mais une conscience de travailleur, de prolétaire. Il va se rendre compte peu à peu du fait que le maître est, économiquement parlant, un inutile, un objet de luxe. Confiné dans l'honneur guerrier, le maître n'est bon qu'à se faire tuer sur le champ de bataille. Mais en dehors du combat, il a besoin de l'esclave; il a besoin d'être servi. Mis en présence des exigences économiques, si l'esclave n'est pas là pour travailler

et résoudre les difficultés, le maître est perdu. C'est pourquoi on peut dire, à bon droit, que le maître est dans une impasse existentielle. Cela signifie qu'il ne peut pas sortir de lui-même : tel il est, tel il restera toujours. Il n'y a plus rien à attendre de lui. Il n'en est pas de même de l'esclave. Cet esclave a eu peur : il a tremblé jusqu'au plus profond de son être. Sa peur a été absolue et a dû être absolue. « Cette conscience, dit Hegel, a précisément éprouvé l'angoisse, non au sujet de telle ou telle chose, non durant tel ou tel instant, mais elle a éprouvé l'angoisse au sujet de l'intégralité de son essence, car elle a ressenti la peur de la mort, le maître absolu. » Mais l'esclave finit par surmonter sa peur, parce qu'il prend conscience de sa puissance par le travail. L'esclave a été incapable de vaincre le maître, mais voici qu'il est capable de transformer le monde par son travail, et à *travers* le monde d'avoir prise sur le maître. C'est à ce moment que les choses commencent à changer. La Phénoménologie retrace cette longue et patiente ascension de l'esclave, ces moments de l'histoire de l'humanité qui sont marqués par la sagesse antique, par le Christianisme, par l'individualisme rationaliste, enfin par la naissance de l'État moderne qui est le milieu humain où sont définitivement réconciliés les contraires, l'individu et la société, le particulier et l'universel, la liberté et la moralité. Dans les pages qui vont suivre, nous exposerons la genèse de la pensée chrétienne et la formation de cette communauté chrétienne qui préfigure la communauté politique réalisée par l'État. Mais cette évolution s'étale sur plusieurs siècles : elle passe par plusieurs moments dont il faut suivre exactement la succession. Au point où nous nous trouvons ici, l'esclave travailleur est en situation de soumission totale. Ce à quoi nous allons assister, c'est à la disparition progressive de cette soumission ; mais la révolte ne pourra avoir lieu que lorsque la conscience de l'esclave sera prête et, pour ce faire, il faut que cette conscience passe par une transformation qui lui est particulière : elle va devenir une conscience *pensante*. C'est chez l'esclave, qui est une conscience diminuée, que naîtra la pensée et c'est la pensée qui un jour ébranlera le monde de la tyrannie.

En effet, l'esclave travaille la chose, il transforme le monde. Dans ce monde qu'il change par son travail, l'esclave se reconnaît lui-même. Il donne *forme* au monde et en même temps il se forme. L'œuvre n'est pas un objet extérieur à l'ouvrier. L'œuvre et l'ouvrier sont mutuellement et réciproquement cause et effet. L'œuvre

ramène à l'ouvrier et dans l'œuvre l'esclave ne voit que la projection de sa conscience. Or, la pensée, c'est la conscience devenue ouvrière. Penser n'est pas enfanter des images mentales; cela, c'est rêver. La pensée est active, formatrice. La pensée naît à partir du moment où l'on sort du Moi abstrait, du Moi passif, extatique, pour prendre conscience d'un Moi actif et formateur. Un objet créé par le Moi n'est pas un objet quelconque, fortuit et accidentel, mais un objet qui marque l'insertion du Moi dans le monde. Le monde recevant le Moi, c'est la Pensée.

Ainsi, l'esclave, être travailleur, est aussi être pensant. Et, pensant, il va justement par la pensée opérer une négation, une destruction du monde qui l'opprime. Cette altération du monde par la pensée de l'esclave aboutira à la *conscience malheureuse* qui est la conscience judéo-chrétienne, conscience qui est malheureuse parce qu'elle admet la servitude ici-bas et refoule sa libération dans l'au-delà.

Nous allons assister au développement de la conscience malheureuse suivant trois étapes :

- 1^o Le monde pré-chrétien;
- 2^o La formation de la pensée chrétienne;
- 3^o La métamorphose du comportement chrétien.

1^o Le monde pré-chrétien.

La conscience de l'esclave va dépouiller la relation domination-servitude de toute autorité universelle; elle ne va lui accorder qu'une autorité de second ordre, elle va la considérer comme contingente. La situation de fait sera réduite à la valeur d'un accident. C'est un accident qui fait qu'un tel est maître et un tel esclave, ou, plus exactement encore, le fait d'être maître ou d'être esclave n'importe pas quant à l'essence de l'homme qui est d'être homme pensant. Par la pensée, l'homme connaît qu'il est liberté intérieure; cette liberté intérieure se maintient telle quelle en dépit des événements *extérieurs* qui ont déterminé nos conditions sociales. L'opération de la conscience est d'être libre « sur le trône comme dans les chaînes ». Tel est l'aspect positif du stoïcisme; mais le stoïcisme est stérile, car en définitive le stoïcien ne fait rien pour changer le monde; le stoïcien n'est pas révolutionnaire. Il se résigne à subir l'ordre politique tel quel; il admet l'esclavage et se contente

de *penser* la liberté. Le stoïcisme ne peut donc naître que « dans un temps de peur et d'esclavage universels, mais aussi dans le temps d'une culture universelle ». Qu'en résulte-t-il? Le stoïcien n'agit pas, il *parle*, il moralise. Ses propos édifiants n'aboutissent pas et engendrent l'ennui.

Un pas de plus est fait par le sceptique. « Le scepticisme, dit Hegel, est la réalisation de ce dont le stoïcisme est seulement le concept. » Le stoïcien ne connaissait qu'une liberté conceptuelle, non une liberté agissante; la liberté du sceptique sera agissante. Le stoïcien se borne à dire et à répéter qu'il est une conscience pensante et que les situations de fait, celle du maître comme celle de l'esclave, n'ont aucune valeur essentielle. Le sceptique se livrera à une opération destructrice. Comment s'effectuera cette destruction? En soumettant tout ce qui existe à une critique dialectique, c'est-à-dire que le sceptique analyse les valeurs morales et politiques imposées par le maître et en dévoile le caractère relatif et incertain; par l'effet de cette critique dialectique, aucune des situations concrètes, aucune des institutions, aucune des croyances ne peut plus passer pour avoir de valeur absolue; situations, institutions, croyances *ne sont en réalité que des différences de la conscience de soi*. Que reste-t-il après cette critique? *La certitude immuable et authentique de la conscience de soi* qui survit à l'anéantissement de toutes ses expressions particulières. Au lieu que le stoïcien se contentait d'une pensée passive, « d'une impassibilité sans vie », le sceptique laisse la pensée devenir active, retrouver le processus dialectique qui a créé les situations de maître et d'esclave, et, du même coup, souligner le caractère relatif de ces situations qui fondent l'ordre moral et l'ordre social.

Ainsi, après avoir éliminé toutes les fausses vérités et être parvenue à « la certitude immuable et authentique de soi-même », la conscience sceptique croit pouvoir se reposer sur un sol ferme et trouver son équilibre. Mais la conscience sceptique est forcément déséquilibrée, car si elle se *connaît* par élimination, par négation de toutes les fausses vérités, en revanche, elle ne se *réalise* pas. Il ne faut pas oublier que pour Hegel la conscience est destinée à suivre une certaine évolution et le point de perfection est atteint lorsque la conscience se reconnaît dans ses propres œuvres. Or, le sceptique accède bien à la conscience, il s'est bien opposé à ce monde régenté par le maître, mais il en est resté là, il n'a rien bâti, rien créé. Les sceptiques sont actifs intellectuellement, mais non

effectivement. Agir effectivement consisterait à dépasser la critique et, sur les ruines d'un monde dont on a démontré la fausseté, à bâtir un monde vrai. Politiquement, cela signifie que la conscience ne trouvera son équilibre qu'après s'être extériorisée et s'être investie dans un monde humain rationnel qui est l'État. Mais le sceptique n'est pas un politique ni surtout un révolutionnaire. Il démontre la vanité des prétentions du maître, mais il ne fait rien pour détrôner effectivement le maître. Il se contente de poser la certitude de soi-même devant les constructions artificielles de la tyrannie, mais l'antithèse n'est pas fondue dans une synthèse supérieure. Qu'arrive-t-il alors? Un perpétuel balancement, une éternelle oscillation d'un pôle à l'autre, de l'universel au particulier et vice versa. En effet, le sceptique niant les autorités extérieures, aboutit à la conscience de soi, mais aussitôt il se rend compte que lui-même est un être contingent, emprisonné dans les chaînes de la servitude; il faut donc, en toute logique, que lui aussi se considère comme sans valeur, comme un sous-homme qui continue à obéir aux ordres du maître. Mais il n'a pas plutôt pris conscience de cette humiliation et de cette déchéance que, du même coup, il se rappelle qu'il pense et que par la pensée il atteint l'universel. Voici donc le sceptique incapable de trouver son point d'équilibre. Il *pense* l'universel et l'absolu, mais il *vit* dans un monde contingent et artificiel. « Ses actes et ses paroles se contredisent toujours. » Il s'ensuit qu'au lieu de trouver sa sérénité et son repos dans la réconciliation du particulier et de l'universel, le sceptique oscille sans cesse de l'un à l'autre et sa conscience est en réalité une conscience *doublée*, une conscience fissurée dont les morceaux n'arrivent pas à être recollés. De là une insatisfaction fondamentale, un malheur de la conscience qui la rend apte à chercher une solution dans la piété ainsi que nous allons le voir dans la formation de la pensée chrétienne.

2^o *La formation de la pensée chrétienne ou la conscience malheureuse.*

La conscience malheureuse provient donc du divorce entre la réalité effective et la conscience de soi. Elle est, comme dit Hegel, scindée à l'intérieur de soi. Elle est, tout à la fois et en même temps, l'absolu et le contingent, l'immuable et le changeant. Elle ne

connaît aucun repos puisque, comme on vient de le voir, elle passe sans cesse de l'un à l'autre. En ce moment de l'histoire où la pensée chrétienne n'est pas encore née, mais où la pensée païenne représentée par le scepticisme est insatisfaite, l'homme aspire à réconcilier son existence singulière avec l'universel. Il lutte pour supprimer cette contradiction qui le rend malheureux et la suppression de cette contradiction se fait en trois temps qui représentent le développement de la pensée judéo-chrétienne.

Tout d'abord, l'homme prend conscience qu'il y a un absolu, une existence pure opposée à son existence contingente. Il y a un immuable lointain opposé à un contingent d'ici-bas. L'humanité en arrive alors à la pensée juive, à l'existence d'un Être absolu. Ce moment du développement correspond à la notion du Père.

Mais à un second moment, l'homme se rend compte que cette idée de l'absolu se trouve *en lui*, être contingent. L'homme incarne la divinité, la créature incarne le Créateur. Ce second moment est celui du Fils.

Enfin, l'homme, prenant acte de cette filiation, sent et reconnaît que sa conscience changeante n'est pas coupée de la conscience immuable, qu'entre son être contingent et l'être absolu il existe un lien qui réconcilie les deux moitiés de la conscience malheureuse. Ce lien est le Saint-Esprit qui rétablit l'unité entre le Père et le Fils. Le Père, le Fils, le Saint-Esprit, la Révélation, l'Incarnation, la Rédemption, telles sont les bases de la pensée judéo-chrétienne. On pourrait penser que l'humanité parvenue à cette étape de son développement a touché le but et que le Christianisme est le dernier chapitre de la phénoménologie de l'esprit. Mais cette réconciliation est abstraite parce qu'elle est *mystique*. La mystique consiste à établir une liaison entre un ici-bas et un au-delà. L'homme *tend* vers Dieu, mais il ne réalise pas Dieu. Si Dieu s'est incarné dans le Fils, il l'a fait une fois et une seule. C'était « un pur événement contingent ». Justement parce que Dieu, une fois, a revêtu une figure sensible et qu'il ne l'a fait qu'une fois, il demeure l'Inaccessible. Il est resté comme un « Un sensible et opaque, avec toute la rigidité d'une chose effectivement réelle. L'espérance de devenir un avec lui doit nécessairement rester espérance, c'est-à-dire rester sans accomplissement ». Le mystique chrétien, agenouillé au pied de la croix, se porte en pensée vers Dieu, mais Dieu reste transcendant à l'homme, et se situe au-delà de l'humain. La conscience de l'esclave a reporté sur Dieu le respect et la vénération qu'elle

ressentait pour le maître, mais elle continue à accorder à César une obéissance politique, pendant qu'elle accorde à Dieu une obéissance spirituelle. Elle reste doublée. La véritable réconciliation se fera non point dans la mystique immobile, mais au cours d'un processus historique qui ramènera sur terre l'élan vers Dieu et instituera l'Église, préfiguration de l'État moderne.

3^o *Dialectique de la pensée chrétienne.*

L'émancipation subjective deviendra en effet une libération *objective*. Il faut toujours avoir présent devant soi l'Esprit qui tend à s'objectiver, c'est-à-dire à se réaliser en institutions sociales et politiques. « L'État, dit Hegel, est l'idée divine telle qu'elle existe sur terre²³. » L'émancipation de l'esclave n'est pas obtenue par le moyen d'une opération qui, tout en dénouant les liens qui les rattachent l'un à l'autre, laisserait le maître et l'esclave face à face comme deux figures indépendantes. Ce serait purement et simplement revenir à la situation qui a précédé les rapports du maître et de l'esclave, ce serait en vérité une *régression*, impossible à concevoir, car l'Esprit ne rétrograde pas dans son développement. La libération de l'esclave ne sera obtenue qu'au sein d'une construction politique qui est l'État occidental : « Car il faut savoir qu'un État est la réalisation de la liberté, c'est-à-dire du but final absolu, qu'il existe pour lui-même; il faut de plus savoir que toute la valeur qu'a l'homme, toute réalité spirituelle, il ne l'a que grâce à l'État²⁴. » L'État est le « but final absolu », mais pour y accéder, bien des transformations sont nécessaires. Avant que soit l'État, il faut que l'homme fasse l'expérience d'une communauté; cette communauté sera l'Église et la dialectique de la pensée chrétienne montre justement comment la conscience malheureuse du chrétien quitte peu à peu l'attitude subjective pour donner naissance à une première forme de communauté objective qui est l'Église. Cette histoire dialectique est en quelque sorte *jouée* par un certain nombre de personnages historiques qui se transmettent tour à tour l'héritage spirituel du Christianisme, mais chaque fois en lui donnant une nouvelle figure. Ces personnages sont successivement le croisé, le moine et l'ascète.

Le guerrier qui s'engage dans l'aventure de la croisade tente la

23. *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, trad. Gibelin, t. I, p. 46.
24. *Op. cit.*, p. 46.

première réalisation effective d'un royaume de Dieu sur la terre. Le stoïcien et le sceptique étaient restés dans l'idéologie abstraite et stérile. Le chrétien, qui porte en lui le malheur d'une conscience partagée entre un ici-bas et un au-delà, « a pourtant surpassé le moment de la pure pensée ». Dieu, pour un chrétien, n'est plus « l'immuable abstrait et privé de figure ». Le Père s'est incarné dans le Fils. Dans la personne du Fils, Dieu est descendu sur terre. Mais l'Incarnation est un moment de l'Histoire. Le Christ est remonté aux cieux et la terre reste vide de sa présence. Or le chrétien éprouve le besoin de combler ce vide, de retrouver sur terre cette figure de Dieu. Il la cherche confusément, il la cherche dans la ferveur, mais sa pensée est encore trop faible, trop vacillante, pour reconnaître que l'idée de Dieu sur terre n'est pas un être individuel, mais une structure humaine, c'est-à-dire une structure sociale. Si bien que le premier personnage de la dialectique chrétienne, c'est le guerrier du Moyen Age, le croisé. Il ne pense pas. Il n'a pas intériorisé l'idée divine. Pour lui, la pensée chrétienne est moins une pensée qu'un sentiment, moins un sentiment qu'une passion. « Sa pensée comme ferveur reste l'informe tumulte des cloches, ou une chaude montée de vapeurs, une pensée musicale qui ne parvient pas au concept²⁵. » Il va chercher le Christ hors de lui, comme on cherche une chose. Mû par son inquiétude et sa nostalgie, il va partir au loin, en croisade; il ira vers la *dépouille* de Dieu au lieu d'aller vers Dieu. Il part découvrir le Sépulcre. Mais que va-t-il trouver? Rien. Un tombeau vide. « Ce n'est pas dans la tombe que la Chrétienté devait trouver son ultime vérité. Auprès de ce sépulcre, il a été une fois encore répondu à la Chrétienté ce qui fut répondu aux disciples quand ils cherchaient le corps du Seigneur : « Pourquoi cherchez-vous parmi les morts celui qui est vivant? Il n'est point ici, il est ressuscité. Il ne vous faut pas chercher dans le sensible, dans la tombe, chez les morts, le principe de votre religion, mais dans l'esprit vivant, en vous-mêmes²⁶. »

A partir de cette désillusion, de ce sépulcre vide, l'homme européen comprend qu'il lui faut revenir à soi. Il comprend la vanité des expéditions guerrières. Dieu est en lui et c'est en lui qu'il doit le chercher. Ainsi naît un élan de *piété* qui se substitue à l'élan de *ferveur*, et le moine se substitue au guerrier. Pris entièrement dans

25. *Phénoménologie de l'Esprit*, t. I, p. 183.
26. *Philosophie de l'Histoire*, t. II, p. 179.

sa piété, le moine se comporte à l'égard de Dieu comme l'esclave se comporte à l'égard du maître. Il sert Dieu, comme l'esclave servait le maître. Il travaille pour Dieu, il lui en fait *offrande* tout en lui *rendant grâces*, car le moine considère que son travail ne vaut que si Dieu l'accepte et l'accueille.

Le troisième temps de cette dialectique est personnifié par l'ascète qui vient après le moine et le guerrier. La conscience du guerrier était brumeuse et romantique; celle du moine était consacrée au travail et à l'offrande; l'ascète est un chrétien qui a pris conscience de soi par le travail, qui a fait l'expérience de son néant absolu devant Dieu. Non seulement l'ascète sent ce néant, mais il le réalise, il traite comme néant toute jouissance humaine, il s'adonne à la *mortification*. Il va tuer la chair et vivre pour la pénitence.

Dans la mortification l'ascète se fait volontairement souffrir : il torture son corps afin de prouver que ce corps n'est rien. Mais cependant il ne le tue pas entièrement : il lui laisse juste ce qu'il faut de vie pour qu'il continue à souffrir. Mais du fait même qu'il continue à vivre biologiquement, ce corps se révolte contre la torture, et plus il se révolte, plus il est torturé. D'où un gigantesque sentiment de *culpabilité* qui envahit l'ascète. Il faut, de toute nécessité, qu'il se sente coupable et coupable sans rémission pour justifier ce châtement sans fin. L'ascète, en châtiant son corps, tend à rejoindre Dieu, c'est-à-dire à retrouver la conscience immuable. Se sentir pécheur, se sentir coupable, et rejoindre Dieu par le moyen du châtement, telle est l'opération de l'ascète. Entre la conscience singulière et la conscience immuable, entre le sentiment de la pauvreté humaine et celui de la filiation divine, un intermédiaire est nécessaire, un troisième terme entre ces deux extrêmes qui, sans ce troisième, ne seraient pas reliés. Ce troisième terme, c'est l'Église. C'est l'Église qui s'intercale entre le pécheur et Dieu, c'est l'Église qui les relie l'un à l'autre. Si l'ascète ne vit pas dans l'Église, il n'est qu'un masochiste car il n'est pas relié à Dieu. Pour que l'opération de l'ascète ne soit pas absurde, il faut que l'ascète soit membre d'une Église qui lui impose ses commandements. L'Église est ainsi devenue un organisme vivant, temporel. La liaison entre le chrétien et l'Église n'est plus purement mystique comme aux premiers temps de la Chrétienté. L'Église édifie en Europe une construction déjà politique, dotée de tous les attributs d'un État. L'Église médiévale est la préfiguration de l'État moderne. Par sa fusion dans l'Église, l'homme européen a nié toute particularité

subjective. L'Homme pour la première fois entre pleinement, véritablement dans l'Histoire. C'est là l'étape non pas finale, mais décisive de l'Esprit qui devient objectif, et c'est pourquoi l'Histoire universelle et la réalisation de l'État couronnent la pensée de Frédéric Hegel.

L'État. L'Histoire universelle.

Les chapitres de *la Phénoménologie de l'Esprit* nous permettent de voir combien la pensée de Hegel est imprégnée d'histoire. Hegel, en vérité, *pense* le temps et il le pense non point comme la succession linéaire des événements, mais comme une chaîne de créations successives. Tout au long de cette chaîne, la vie et la mort alternent, mais la mort n'est pas, pour Hegel, une existence nulle, une existence à l'instant zéro, elle est, au contraire, une condition de l'existence. Toute mort est la promesse d'une nouvelle vie. Et la vie de l'Esprit est faite de ces morts fécondes et enrichissantes. « Ce n'est pas cette vie qui recule d'horreur devant la mort et se préserve pure de la destruction, mais la vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même, qui est la vie de l'Esprit ²⁷. » L'Esprit qui passe par des transformations successives, l'Esprit qui, en se réalisant, produit le réel, c'est l'Être même. Mais le réel est rationnel. Dans sa préface à *la Philosophie du Droit*, Hegel déclare nettement : « Ce qui est rationnel est réel, ce qui est réel est rationnel. » Cette assertion est restée célèbre. Cependant, la traduction française ne rend pas toute la richesse du texte original. Comme le fait remarquer M. Éric Weil dans son excellente étude *Hegel et l'État* : « Le terme allemand que nous avons rendu par *réalité* est *wirklichkeit*, de *wirken*, agir en créant, produire un effet dans la réalité, tandis que le terme français renvoie, par *res*, à l'objet en tant que rencontré, passif, objet théorétique ²⁸. » Le réel, chez Hegel, est toujours l'œuvre de l'Esprit, c'est pourquoi il est tout à la fois réel humain et rationnel. C'est pourquoi aussi il peut être soumis à l'analyse de la raison tout autant que le phénomène proprement physique. « A propos de la nature, on accorde que la philosophie doit la connaître comme elle est... et

27. *Phénoménologie de l'Esprit*, t. I, p. 29.

28. ÉRIC WEIL : *Hegel et l'État*, éd. Vrin, p. 25, note 3.

que la science doit concevoir cette raison réelle qui y est présente... Le monde moral, au contraire, l'État, la raison telle qu'elle existe sur le plan de la conscience de soi ne gagneraient rien à être en réalité celui où la raison s'élève à la puissance et à la force, s'affirme immanente à ces institutions. L'univers spirituel devrait être au contraire abandonné à la contingence et à l'arbitraire, il devrait être abandonné de Dieu, si bien que selon cet athéisme du monde moral, la vérité se trouverait hors de ce monde et comme pour-tant on doit y trouver la raison aussi, la vérité n'y a qu'une existence problématique. » Ainsi, de deux choses l'une, ou il y a ou il n'y a pas de vérité absolue. S'il n'y en a pas, la science des phénomènes physiques est sujette à caution et les lois de l'univers ne sont pas établies avec certitude. Et s'il y a vérité absolue, alors, la raison se trouve partout chez elle et le monde moral est également le sien. Qu'on reconnaisse le règne absolu de la raison, il s'ensuit que le philosophe est, plus que tout homme, celui qui a pour vocation l'élucidation du réel, « ...précisément parce que la philosophie est le fondement du rationnel, elle est l'intelligence du présent et du réel et non la construction d'un au-delà qui se trouverait Dieu sait où, ou plutôt on sait bien où il se trouve, il est dans l'erreur, dans les raisonnements partiels et vides ²⁹ ».

Intelligence de l'Être signifie donc intelligence des œuvres de l'Esprit. Pour Hegel, l'Être et l'Esprit c'est tout un. Mais alors que chez saint Thomas l'Être pur, l'Être premier, demeure dans sa perfection et ne crée que des êtres de valeur inférieure, chez Hegel, l'Être n'est pas, il *devient*, et il devient à la suite de transformations qui le conduisent à la perfection. Il y a chez Hegel une ascension de l'Être qui est justement le devenir de l'Esprit. Or, ce devenir tend vers une fin; l'Esprit prend conscience de lui-même, exactement il se réfléchit : « ...l'Esprit se sait lui-même; il est le jugement de sa propre nature; il est aussi l'activité par laquelle il revient à soi, se produit ainsi, se fait ce qu'il est en soi. D'après cette définition abstraite, on peut dire de l'Histoire universelle qu'elle est la représentation de l'Esprit dans son effort pour acquérir le savoir de ce qu'il est ³⁰ » et Hegel ajoute : « Nous avons indiqué... comme fin du monde, la conscience que l'esprit a de sa liberté et par suite, la réalité de cette liberté ³¹. » La fin der-

29. *Philosophie du Droit*, trad. fr., éd. Gallimard, pp. 24-29.

30. *Philosophie de l'Histoire*, t. I, p. 26.

31. *Op. cit.*, p. 27.

nière de l'Esprit est donc *tout à la fois* la conscience qu'il a de soi, la conscience de sa liberté, et la réalisation effective de cette liberté dans les manifestations humaines concrètes. Telle est la marche générale de l'Esprit qu'il faut bien saisir dès le début si on veut embrasser tout le système hégélien. La civilisation est le résultat de cette *réalisation* de l'Esprit.

C'est contre cette conception de l'Esprit que Marx et Engels se sont fréquemment élevés. Entre autres textes, nous lisons dans l'étude qu'Engels a consacrée à *Ludwig Feuerbach* que le mouvement de l'idée hégélienne se produit « on ne sait où » et qu'il a été nécessaire que « la dialectique de Hegel fût mise la tête en haut ou, plus exactement, de la tête sur laquelle elle se tenait, on la remît de nouveau sur ses pieds ³² ». A un Esprit qui se réalise en devenant conscience de soi, les marxistes ont substitué une nécessité économique concrète, mais ont gardé de l'analyse de Hegel la dialectique, c'est-à-dire le processus d'évolution.

Cette comparaison entre Hegel et Marx permet de mieux faire comprendre ce mystérieux Esprit hégélien. Pour Marx, les causes de l'évolution historique sont, comme il dit, « en dernière instance » des causes économiques exprimées par les moyens de production et les rapports de production. L'expression de « en dernière instance » doit être soulignée, comme le fait Engels lui-même, quand il écrit à Joseph Bloch le 21 septembre 1890 : « D'après la conception matérialiste de l'Histoire, le facteur déterminant de l'Histoire est, *en dernière instance*, la production et la reproduction de la vie réelle. Ni Marx ni moi n'avons jamais affirmé d'avance. Si ensuite quelqu'un torture cela jusqu'à dire que le facteur économique est le seul déterminant, il transforme cette proposition en une phrase vide, abstraite, absurde. » Pour Hegel, au contraire, les formes économiques des civilisations ne font que traduire des étapes de la conscience humaine : l'esclavage, le servage, l'économie bourgeoise ne sont que les expressions successives des rapports de domination et de servitude et ceux-ci sont déterminés nécessairement par les transformations de l'Esprit qui prend conscience de soi. Enfin, ces transformations de la conscience ne se succèdent pas à l'aveugle, elles tendent vers une fin qui est la liberté, c'est-à-dire la réconciliation de l'universel et du particulier, la synthèse suprême qui aura aboli et absorbé toutes les contradictions.

32. *Éditions sociales*, pp. 40 et 41.

Que la liberté soit l'état final du développement de l'Esprit signifie que la liberté n'est pas donnée au départ, qu'elle n'est pas un état de nature, une qualité dont l'homme se trouve pourvu sitôt qu'il apparaît sur la terre. Hegel repousse d'emblée toute reconstitution artificielle de la Société sur le modèle de J.-J. Rousseau. La société politique n'est pas le résultat d'un contrat souscrit par des volontés libres qui conviennent un beau jour d'unir leurs intérêts. La liberté suit les étapes de l'Esprit lui-même. L'humanité doit faire l'apprentissage de la liberté. Les Orientaux ne connaissent de liberté que pour un seul homme, pour le despote, capricieux, stupide et cruel; ils ne savent pas que tout homme est libre par le fait d'être homme. Les Grecs accèdent bien au concept de liberté, mais pour quelques hommes seulement, pour quelques citoyens privilégiés dont le bien-être économique repose entièrement sur le travail des esclaves, c'est-à-dire d'une masse humaine de statut inférieur, dégradé, avili. Les nations germaniques ont poursuivi la marche vers la liberté totale, mais ne l'ont pas atteinte immédiatement : elles ont pendant longtemps conservé le régime de l'esclavage, ignoré les constitutions politiques fondées sur la raison. La liberté est devant nous, non derrière nous. Telle est la fin vers laquelle tend l'Esprit. Mais comment procède-t-il pour réaliser « son idée », de quels moyens se sert-il?

* * *

« Cette question des moyens par lesquels la liberté se produit en un monde nous conduit au phénomène même de l'Histoire ³³. » Ces lignes de Hegel nous donnent d'emblée le thème principal de sa pensée. Le phénomène de l'Histoire signifie ici l'expression concrète du déroulement historique. Les événements historiques concrets ne sont que les moyens que l'Esprit utilise pour parvenir à sa fin.

L'Histoire se présente au premier coup d'œil comme un théâtre de ruines et de deuils où règnent le mal et l'iniquité. « L'Histoire universelle n'est pas le lieu de la félicité. Les périodes de bonheur y sont des pages blanches; car ce sont des périodes de concorde auxquelles fait défaut l'opposition ³⁴. » L'opposition, on le sait, est constitutive du devenir dialectique. « La nature de l'Esprit se

³³. *Philosophie de l'Histoire*, t. I, p. 28.

³⁴. *Op. cit.*, p. 34.

reconnaît à sa parfaite opposition ³⁵. » L'Esprit, étant de nature dialectique, ne progresse que par oppositions successives qui se détruisent l'une l'autre. Et comme l'Histoire n'est que la réalisation de l'Esprit, elle est *nécessairement* faite de contradictions qui ne peuvent s'éliminer que dans la violence. La tristesse et le malheur, le mal et l'iniquité ne sont donc pas des accidents historiques, mais la substance même de l'Histoire. Les peuples et les civilisations naissent et croissent dans la douleur. L'historien qui contemple cette suite de guerres, de révolutions, de meurtres ne peut que ressentir une profonde affliction morale. L'effroi, le découragement, l'écœurement sont les premiers sentiments que suscite cette tragédie à la fois atroce et quotidienne.

Et l'historien se demande : à quoi bon toute cette souffrance ? « On se pose nécessairement la question, pour qui, à quelle fin, ces immenses sacrifices ³⁶ ? » Pour répondre à cette question, Hegel distingue la fin idéale et la réalisation concrète. Tant que la fin n'est pas atteinte, elle reste abstraite. La réalisation est comme un saut que l'on ferait de l'essence à l'existence. Ce passage brusque ne peut avoir lieu que grâce à la *volonté*, et la volonté de l'homme est mue, non par des idées générales, par des principes abstraits, mais par l'intérêt et la passion. « Rien de grand ne s'est accompli dans le monde sans passion ³⁷. » Les romantiques, les idéalistes, les généreux ne font pas carrière en politique. Les grands principes idéologiques et humanitaires ne sont que des excuses. L'immédiate, la quotidienne réalité, c'est l'envie, la haine, l'ambition, le sadisme, la peur. L'homme historique agit pour lui, non pour un idéal. Il faut qu'il soit personnellement, égoïstement engagé dans la lutte. « Celui qui consacre son activité à une chose n'est pas seulement intéressé d'une façon générale, mais il s'y intéresse. La langue rend exactement cette nuance ³⁸. »

Mais par une merveilleuse « ruse » de l'Esprit, cet homme historique, ce héros, qui ne poursuit que des fins personnelles, se trouve être en même temps l'agent *inconscient* d'un maître invisible, « l'homme d'affaires de l'univers ». L'Esprit, au cours du processus de sa réalisation, dans l'itinéraire qu'il poursuit vers sa fin ultime, se sert du héros : dans la foule des hommes, il désigne, à chaque génération, celui qui est destiné, sans le savoir, à être l'acteur d'un

35. *Philosophie de l'Histoire*, t. I, p. 25.

36. *Op. cit.*, p. 29.

37. *Op. cit.*, p. 31.

38. *Op. cit.*, p. 31.

drame dont le texte ne lui appartient pas. Cet empereur, ce dictateur, ce législateur n'ont de place dans l'Histoire que dans la mesure où, pour un temps, leurs intérêts subjectifs se trouvent coïncider avec l'intérêt suprême de l'Esprit. Puis, le but atteint, le résultat produit, le héros est soudain dépouillé de toute investiture historique; il est rejeté de l'Histoire. « La fin atteinte, il tombe, balle vide du grain ³⁹. » La mort du héros est tragique, parce que désespérée. Sa force n'était qu'empruntée. L'Esprit s'est joué de lui, a rusé avec lui. C'est que l'Esprit ne combat jamais au premier rang; il se tient toujours en arrière, à l'abri des coups. Il pousse devant lui les individus qui combattent et s'entre-tuent. Puis, quand la voie est ouverte, par-dessus les cadavres, l'Esprit s'avance et marche vers la fin de sa course, vers l'État. Le héros, le grand homme n'a été que le *moyen* de l'Histoire et le mot *moyen* revêt ainsi un sens tragique, car il signifie non seulement ce dont on se sert pour parvenir à un but déterminé, mais aussi ce qui doit être supprimé dialectiquement pour que la synthèse soit possible. *Moyen* de l'Histoire, le héros périt tragiquement comme Alexandre, César ou Napoléon. Seul survit l'Esprit, à l'abri derrière ces sacrifices individuels.

*
* * *

La fin ultime de l'Histoire universelle est l'État. « L'État, c'est la vie existante vraiment morale... L'État est la réalisation de la liberté, c'est-à-dire du but final absolu ⁴⁰... » La liberté du citoyen, la réconciliation du particulier et de l'universel ne peuvent être acquises qu'après un long et pénible cheminement à travers les ordres politiques. La liberté, la justice, l'humanité ne sont pas données au départ. Contre Rousseau, Hegel proclame que « l'état de nature est celui de l'injustice, de la violence, de l'instinct naturel indompté, des actions et des sentiments inhumains ⁴¹ ». Il faut considérer l'État comme une totalité qui donne un sens aux actes des individus. Aussi longtemps que les individus n'agissent pas dans l'État, leurs relations sont marquées par les rapports de lutte pour la reconnaissance, de domination et de servitude. La liberté intellectuelle, la liberté de l'entendement, c'est « la liberté du

³⁹. Philosophie de l'Histoire, t. I, p. 38.

⁴⁰. Op. cit., pp. 45-46.

⁴¹. Op. cit., p. 47.

vide ⁴² ». La liberté, pour être concrète, a besoin d'exister au sein d'une communauté organisée et construite. L'État ne saurait sortir d'un contrat juridique, il faut qu'il provienne d'une évolution historique au terme de laquelle les distinctions de maître et d'esclave ont été effacées par la conquête de la liberté par les esclaves et par l'organisation des conditions d'existence de la liberté. La force de l'État provient de ce qu'il n'est pas créé artificiellement, mais par le moyen d'un processus historique qui est du temps accumulé. C'est cette soudure entre le passé, le présent et le futur qui constitue la réalité de toute construction politique. Et puisque l'État est la réalisation de l'Esprit, toutes les formes de l'esprit, toutes les manifestations spirituelles, la religion, l'art, la philosophie, la culture, forment une seule substance, un seul esprit. « Un État est une totalité individuelle dont on ne peut séparer un côté particulier ⁴³. »

L'Histoire universelle apparaît ainsi comme l'histoire de l'Esprit dans son effort pour prendre conscience de lui et se réaliser concrètement. Au fur et à mesure de ses métamorphoses, l'Esprit laisse derrière soi comme autant de peaux mortes les formes politiques qui l'ont successivement vêtu. Tout au long du temps, l'Histoire déroule son interminable procession de morts. Dans la *Philosophie du Droit*, Hegel écrit :

« Les États, les peuples et les individus dans cette marche de l'esprit humain se lèvent chacun dans son principe particulier bien défini qui s'exprime dans sa constitution et se réalise dans le développement de sa situation historique : ils ont conscience de ce principe et s'absorbent dans son intérêt, mais en même temps, ils sont des instruments inconscients et des moments de cette activité interne dans laquelle les formes particulières disparaissent, tandis que l'Esprit en soi et pour soi se prépare un passage à son degré immédiatement supérieur ⁴⁴. »

* * *

On a souvent estimé que Hegel considérait l'État prussien de son temps comme le modèle achevé, comme la réalisation parfaite de la construction politique vers laquelle tendait le développement de

42. *Philosophie du Droit*, p. 41.

43. *Philosophie de l'Histoire*, t. I, p. 52.

44. *Philosophie du Droit*, p. 257.

l'Esprit. M. Éric Weil a su apporter à ce jugement tranché les tempéraments nécessaires. Sans doute, dit-il en substance, Hegel a-t-il justifié l'État prussien tel qu'il le connaissait, sans doute a-t-il pu y voir l'expression la mieux accomplie de l'État moderne, mais l'Histoire ne s'arrête pas là, l'Esprit n'a pas terminé sa marche en avant. Il n'a fait que franchir l'étape la plus proche des contemporains de Hegel, mais non la dernière étape absolument. Il semble même, d'après les textes produits par M. Éric Weil, que Hegel ait entrevu la montée historique du peuple russe qui serait appelé un jour à prendre la succession des peuples germaniques. Dans la *Philosophie de l'Histoire*, après avoir parlé des groupes latins et germaniques, Hegel dit : « En dehors de ces deux grands ordres de l'Europe existe encore un troisième élément, l'élément slave qui se tient dans une solidité primitive... il est déjà entré dans le système européen... » Et en 1821, Hegel écrit à un ami russe : « ... Les autres États, semblerait-il, ont déjà plus ou moins atteint le but de leur évolution; peut-être, plusieurs parmi eux auraient-ils déjà dépassé le point culminant de celle-ci et leur état serait devenu statique; tandis que la Russie, peut-être déjà la puissance la plus forte parmi les autres, porterait dans son sein une possibilité énorme de sa nature intime. »

Au reste, que Hegel ait ou non estimé que les peuples slaves étaient appelés à prendre la suite des peuples germaniques importe moins pour saisir sa pensée que sa position théorique de philosophe à l'égard du présent historique et, ici encore, nous prenons appui sur le jugement de M. Éric Weil. Pour Hegel, le philosophe a pour mission de dire et d'interpréter ce qui est, non de recommander telle ou telle constitution politique, telle ou telle forme de gouvernement. Penché sur le réel, le philosophe ne peut en définir et expliquer le sens que lorsque ce réel s'est manifesté concrètement, c'est-à-dire lorsque ayant atteint son point de maturité, il est prêt à entrer dans la vieillesse et à céder la place à une nouvelle forme de la vie. C'est ainsi qu'il faut entendre les dernières lignes de la préface de la *Philosophie du Droit* :

« Pour dire encore un mot sur la prétention d'enseigner comment doit être le monde, nous remarquons, qu'en tout cas, la philosophie vient toujours trop tard. En tant que pensée du monde, elle apparaît seulement lorsque la réalité a accompli et terminé son processus de formation. Ce que le concept enseigne, l'Histoire le montre avec la même nécessité; c'est dans la maturité des êtres que l'idéal

apparaît en face du réel et après avoir saisi le même monde dans sa substance, le reconstruit dans la forme d'une emprise d'idées. Lorsque la philosophie peint sa grisaille dans la grisaille, une manifestation de la vie achève de vieillir. On ne peut la rajeunir avec du gris sur du gris, mais seulement la connaître. Ce n'est qu'au début du crépuscule que la chouette de Minerve prend son vol. »
L'Histoire continue.

Conclusion.

Telle est, très brièvement, trop brièvement exposée cette grandiose philosophie de Hegel dont la richesse est inépuisable. Nous vivons aujourd'hui sur l'apport de la philosophie de Hegel, même ceux d'entre nous qui sont des dissidents ou des révoltés. Nous le lisons avec peine, au prix d'un grand labeur. Son vocabulaire nous rebute. Sa logique nous emprisonne. Mais ce poète philosophe nous conduit aux frontières d'un monde où nous faisons la plus étrange des rencontres, et c'est nous-mêmes. Nous nous imaginons connaître l'homme moyennant un peu de psychologie, un peu d'histoire, un peu de tourisme. Mais l'homme *n'est pas* comme la pierre *est*. L'homme est création de soi; il est l'être qui se fait par soi et pour soi. Il est un idéal à atteindre, non un fait accompli. Le monde dans lequel Hegel nous fait pénétrer est celui de la conscience humaine, non pas céleste et vaporeux, mais cette terre-ci dure, cruelle, impitoyable. La peine, le travail, l'angoisse sont les conditions mêmes de l'éclosion humaine. Il faut payer le prix. Et la dette est payée, non par l'Esprit, toujours vivant, mais par les individus, instruments inconscients d'un vouloir universel. Les individus, les peuples, les civilisations naissent et meurent, mais la vie et la mort qui s'engendrent l'une l'autre sont les étapes d'une conscience qui sort de l'ombre et parvient à la lumière. La philosophie de Hegel aboutit ainsi à la science politique. Le troisième moment de la pensée européenne fait surgir devant nous le monde moderne tel qu'il se dessinera après les guerres napoléoniennes : la suprématie de la classe bourgeoise, la formation des grands Empires, la multiplication des États centralisés, l'expansion coloniale, la diffusion universelle de la culture occidentale. À partir du XIX^e siècle, c'est l'Europe qui donne le ton à l'Histoire, c'est l'Europe qui est responsable de la figure que prend le monde. Cette

L'EUROPE A FAIT LE MONDE

responsabilité, l'esprit européen la ressent profondément et, vers la fin du XIX^e siècle, lorsque l'Empire britannique, l'Empire allemand, l'Empire russe, l'Empire austro-hongrois, sans oublier la France encore marquée par sa période impériale, se partagent le monde, alors commence la critique de la civilisation occidentale et la recherche d'une pensée originelle préalable à toute construction de systèmes, soit scientifique, soit historique. Après Marx, la philosophie européenne abandonne toute architecture systématique pour remettre en cause ses propres fondements. C'est la quatrième époque de la pensée européenne.

QUATRIÈME ÉPOQUE :

LA RECHERCHE D'UN RECOMMENCEMENT

Le quatrième moment de la pensée occidentale est caractérisé par une réflexion de l'Occident sur lui-même. Vers le début du troisième tiers du XIX^e siècle, les grands systèmes philosophiques ne se renouvellent pas. Marx est le dernier philosophe systématique en Europe. Après Marx, la pensée européenne est caractérisée par une recherche sur les conditions de la pensée elle-même, sur la connaissance et le développement de la civilisation occidentale. En ce sens, les philosophes de la fin du XIX^e et du XX^e siècle prennent la suite de Hegel, mais avec cette différence qu'ils font la critique du monde moderne et qu'ils cherchent à retrouver les conditions d'une pensée authentique qui ne se confond pas avec la pensée scientifique. Ce besoin d'un retour à une pensée originelle est suscité par la considération d'une culture européenne qui ne com- mande plus l'accélération économique. En d'autres termes, l'homme européen sent plus ou moins confusément qu'il est responsable de la figure que prend le monde moderne, et que ce qu'il appelle sa culture ne domine pas et ne discipline pas les transformations sociales et politiques qu'il voit se produire tous les jours. Il y a donc divorce entre la culture et les réalisations concrètes d'une pensée européenne qui a fondé les sciences et les techniques. A notre avis, c'est le sentiment de cette contradiction qui constitue le centre de gravité de la pensée européenne moderne. Et nous allons essayer de le montrer en exposant la pensée de deux philosophes d'importance majeure, Nietzsche et Heidegger.

Frédéric Nietzsche (1844-1900)

Quel est cet homme?

C'est un grand solitaire et tout en lui et autour de lui conspire à augmenter cette solitude. D'abord sa maladie, dont il ne semble pas que l'on ait jamais fait un diagnostic précis : des angoisses, des migraines, des insomnies. La nuit, trois ou quatre heures d'un sommeil lourd, péniblement acquis à force de chloral. Le lendemain, l'hébétude, la prostration. Les premiers symptômes apparaissent en 1873. Un an de congé n'y fait rien. En 1879, à l'âge de trente-cinq ans, il doit donner sa démission de professeur à l'université de Bâle. Dès lors, et pendant dix ans, il mène une vie de malade errant à la recherche d'un climat salubre : l'Engadine, l'été, la Riviera, l'hiver. Pas de foyer, pas de chez-soi, mais des chambres d'hôtel, banales, impersonnelles. Puis, à partir de 1889, et jusqu'à sa mort en 1900, la solitude suprême, celle de la folie. Son métier est également un métier de solitaire, ou tout au moins d'homme retiré du monde. Il adopte l'état le moins mondain, celui d'universitaire et, à l'intérieur de cet état, la spécialité la moins publique, la plus fermée, la philologie; et même de ce monde universitaire il s'écarte : il ne joue pas le jeu. Il abandonne vite les recherches méticuleuses, l'érudition laborieuse, la déférence cérémonieuse envers les collègues. Dans la troisième *Considération intempestive* (*Schopenhauer éducateur*), il énumère sans complaisance les caractères du savant universitaire : l'objectivité faite d'indifférence, la sécheresse des sentiments; l'enlisement dans les détails de l'érudition, l'incapacité d'embrasser l'ensemble des problèmes; la permanence dans les sentiers battus, la fidélité obséquieuse envers le patron, le respect timoré envers les collègues. Tournant le dos à l'université, malade, sauvage, Frédéric Nietzsche reste seul.

Mais s'il n'est pas universitaire, qu'est-il donc? Philosophe? Poète? Esthéticien? Il est inclassable, il est éternellement à part.

Et pourtant ses qualités d'esprit sont extraordinaires : sa pensée va droit à l'essentiel, au cœur de la question, écartant les broussailles qui masquent la ligne de l'horizon.

Dans la seconde préface à *la Naissance de la philosophie*, il écrit : « L'essai qui est fait ici de raconter l'histoire des plus anciens phi-

philosophes grecs se distingue d'autres tentatives analogues par sa brièveté. On a obtenu cette brièveté en ne citant, pour chaque philosophe, qu'un tout petit nombre de ses théories, donc en restant incomplet. Mais on a choisi les théories dans lesquelles s'exprime le plus fortement la personnalité de chaque philosophe, alors qu'une énumération complète de tous les axiomes qui nous ont été transmis, ainsi que cela se fait dans les manuels, n'aboutit qu'à effacer toute personnalité. C'est pourquoi les résumés de ce genre sont si ennuyeux : dans des systèmes aujourd'hui réfutés, seule la personnalité nous intéresse, car c'est la seule réalité éternellement irréfutable. A l'aide de trois anecdotes, on peut faire le portrait d'un homme; je tâche de tirer de chaque système trois anecdotes, et je ne m'occupe pas du reste. »

Il allie deux qualités en général dissociées : la précision du philologue et la vision du poète; la connaissance de la lettre des textes et l'intuition de l'âme des grands penseurs. Son génie est fait tout à la fois d'imagination et de rigueur, d'audace et de raison. Tel est cet homme qui, faisant le procès de l'Occident, prétend aussi contempler l'avenir.

Nous examinerons successivement :

- Le procès de la culture moderne;
 - L'interprétation de la religion et du « mensonge sacré »;
 - Le diagnostic de la décadence et l'avènement du surhomme;
- mais il faudra toujours nous rappeler que de telles divisions, utiles pour une exposition analytique, doivent se fondre dans l'unité d'une pensée qui, malgré ses expressions différentes, reste fondamentalement celle d'un seul et même homme : « J'ai toujours mis dans mes écrits toute ma vie et toute ma personne, j'ignore ce que peuvent être des problèmes purement intellectuels ¹. »

Le procès de la culture moderne.

Le monde qui entoure Nietzsche, en ce dernier quart du XIX^e siècle, s'abandonne à la confiance. Le positivisme et le capitalisme ont atteint leur perfection. La science, l'organisation politique, l'achèvement de l'unité allemande, l'expansion coloniale de l'Europe, le développement économique donnent l'illusion d'un progrès continu,

1. *Volonté de Puissance*, trad. Bianquis, éd. Gallimard, t. II, p. 103, § 312.

d'une victoire définitive sur l'ignorance et sur la barbarie. Mais Frédéric Nietzsche est peut-être le seul à percevoir le vide que recouvre cet optimisme moralisateur. Il sent le désarroi et l'asthénie d'une culture dont la vie s'est retirée. La vie? Il faut que ce soit précisément un malade qui l'invoque de toutes ses forces. Il a soif de vie. Le phénomène de la vie l'obsède. Dans tous ses écrits, on trouve des expressions prises dans le vocabulaire de la biologie : « Je me suis demandé si l'on ne peut pas comparer toutes ces valeurs suprêmes des philosophies, des morales et des religions antérieures avec les valeurs des débilités des malades mentaux et des neurasthéniques. Elles représentent, sous une forme adoucie, *les mêmes maux*. Ce qui fait la valeur de tous les états morbides, c'est qu'ils représentent sous un verre grossissant certains états normaux qui, à l'état normal, sont difficilement visibles. La santé et la maladie ne sont pas essentiellement différentes ². »

Et également : « Tout le long de la chaîne des siècles, l'homme ne s'est jamais connu physiologiquement ³. » Ce malade juge au nom de la vie, et son temps, et sa culture : « Donnez-moi d'abord la vie et je saurai vous en faire une culture ⁴! »

Les rapports de la vie et de la culture, tel est le thème central des quatre *Considérations intempestives* que nous allons analyser ci-après.



L'homme cultivé moderne, Nietzsche l'appelle le « Philistin cultivé » en empruntant, dit-il, cette expression au langage des étudiants. Le Philistin cultivé est le contraire de l'homme de haute culture, mais il se prend lui-même pour l'esprit le plus raffiné, « dépourvu de toute espèce de conscience de lui-même, il vit dans la ferme conviction que sa culture à lui est le type accompli de la vraie culture allemande... mais il sépare rigoureusement des futilités le « sérieux de la vie » et il entend par là, ses affaires, sa position, y compris sa femme et ses enfants; et au nombre de ces futilités, il compte à peu près tout ce qui touche à la culture. C'est pourquoi malheur à l'art qui voudrait se prendre au sérieux, à l'art qui aurait des exigences et toucherait à ses affaires, à ses

2. *Volonté de Puissance*, t. I, p. 363, § 533.

3. *Op. cit.*, t. II, p. 57, § 147.

4. Deuxième *Considération intempestive*.

revenus, à ses habitudes ⁵! » Ainsi apparaît immédiatement un premier caractère de l'homme moderne, à savoir le décalage entre ce qui fait l'essentiel de sa vie sociale et une culture superficielle surajoutée, sorte de fantaisie luxueuse qui, en aucun cas, ne doit mettre en danger les affaires, l'argent, la famille ou la position sociale. Cet homme de fausse culture n'a pas de plus grand ennemi que l'homme de génie doté d'un vigoureux tempérament artistique qui va au fond des choses, ébranle les vérités conventionnelles et bouscule la petite vie confortable de ceux dont la culture est faite, non de la familiarité avec les grandes œuvres, mais de la lecture plate et fade des journaux. « Il est certain qu'un Allemand d'aujourd'hui puise la majeure partie de ses lectures quotidiennes dans les écrits périodiques, journaux et revues, dont le langage s'insinue dans son oreille goutte à goutte, avec un perpétuel rappel des mêmes mots et des mêmes tournures de phrases ⁶. » L'homme moderne est donc enfermé dans la banalité et dans la convention et ce qu'il prend pour de la culture n'en est qu'une contrefaçon. Mais au moins pourrait-on croire qu'une culture authentique existe chez ceux qui ont consacré leur vie, non aux affaires, mais à la science, aux choses de l'esprit. Or, ce qui est grave, c'est que des résistances à la culture se trouvent chez ceux-là mêmes qui ont pour mission de la préserver. Chez les savants, l'appréhension de toute manifestation spirituelle ou esthétique, par le moyen de l'Histoire, aboutit à une sorte d'objectivité terne, de neutralité fade, qui étouffe toute passion vivante et féconde. « Il y a une façon d'envisager l'Histoire et de faire de l'Histoire grâce à laquelle la vie dégénère... Il y a un degré d'insomnie, de rumination de sens historique qui nuit à l'être vivant et finit par l'anéantissement, qu'il s'agisse d'un homme, d'un peuple ou d'une civilisation ⁷. » Cela ne signifie pas que toute vue historique, en tant que telle, soit condamnable, car la vie a besoin de l'Histoire. Mais il est un degré de saturation historique au-delà duquel les forces vitales sont anéanties. Et Nietzsche le démontre au cours d'une remarquable analyse qui distingue trois espèces d'Histoire : l'Histoire monumentale, l'Histoire antiquaire et l'Histoire critique. Sans doute, ces trois espèces d'Histoire peuvent-elles être au service des natures actives et puissantes.

5. Première Considération intempestive.
 6. Première Considération intempestive.
 7. Deuxième Considération intempestive.

L'Histoire monumentale rappelle « que les grands moments dans la lutte des individus forment une chaîne, que les sommets de l'humanité s'unissent dans les hauteurs à travers des milliers d'années ». Elle propose des modèles de grandeur et enseigne que le sublime, puisqu'il a été autrefois, peut encore être possible demain. L'Histoire antiquaire appartient à celui qui conserve et vénère, qui « avec fidélité et amour tourne les regards vers l'endroit où il vécut, où il s'est formé ». A se sentir maintenu, soutenu, fortifié par sa lignée généalogique, il éprouve « le plaisir que l'arbre prend à ses racines », il cultive son passé comme une terre seigneuriale dont il a hérité et qui doit être transmise à ses descendants. Mais la vie jaillissante et renouvelée doit être à même de briser et de rejeter les formes mortes du passé, celles qui sont devenues trop pauvres pour nourrir la vie.

L'Histoire critique « traîne le passé devant la justice » et inculpe impitoyablement toutes les vénération caduques. C'est ainsi qu'à son tour l'Histoire critique se met au service de la vie.

Mais chacune de ces trois formes d'Histoire peut aussi devenir nuisible à la vie en perdant son âme. L'Histoire monumentale peut être invoquée par des natures anti-artistiques pour étouffer à leur naissance les génies novateurs, pour emprisonner dans l'académisme et dans une tradition étriquée toute originalité et toute spontanéité. L'Histoire antiquaire, au lieu d'être un motif de piété et de ferveur, peut n'être plus que le fétichisme du passé. L'Histoire critique, si elle s'abandonne à un excès de doute et de discussion, risque de couper toutes les racines et de transformer en enfants perdus les héritiers des lignées les plus nobles.

Ainsi, l'Histoire est bonne ou mauvaise pour la vie, selon l'image que nous nous faisons du passé, selon que la vie est exaltée ou, au contraire, affaiblie et étouffée.

Or, de nos jours, nous souffrons d'un abus des études historiques. « La culture historique et le vêtement bourgeois règnent en même temps! » Nous conservons tout, nous ne savons pas oublier et ayant décidé une fois pour toutes que tout ce qui a existé mérite, par le seul fait d'avoir existé, d'être emmagasiné dans nos bibliothèques, nous parvenons à une totale indifférence. Entre la connaissance et la vie il n'y a plus aucun lien. « Nous voyons de petits êtres pleins de suffisance s'en prendre aux Romains comme s'ils étaient leurs semblables. Admettons que l'un d'eux s'occupe de Démocrite, j'ai toujours envie de me demander pourquoi donc

Démocrite, pourquoi pas Héraclite ou Philon? ou Bacon?... Mais il faut le répéter, c'est là une génération d'eunuques, car pour l'eunuque, une femme est pareille à l'autre, une femme n'est qu'une femme, la femme en soi, l'éternelle inaccessible. » Et, ainsi, notre culture manque de force vitale; tout à la fois anémiée et adipeuse, elle n'est point du tout une véritable culture, « mais seulement une sorte de connaissance de la culture ».

A l'opposé de la pseudo-culture de l'homme moderne, Nietzsche évoque la période de haute culture par excellence, celle qui vit naître la philosophie à l'époque de la tragédie grecque⁸. Cette période de haute culture se situe entre la fin du VII^e siècle et le début du V^e siècle avant J.-C. Elle comprend les penseurs appelés pré-socratiques et Nietzsche porte particulièrement son attention sur Thalès, Anaximandre, Héraclite, Parménide, Anaxagore et Empédocle. Nietzsche prétend que les véritables philosophes grecs sont les pré-socratiques et qu'avec Socrate « quelque chose change ».

Comment voit-il donc ces philosophes pré-socratiques?

1^o Ce sont des esprits qui ont essayé de dominer l'univers par la pensée au lieu d'accumuler des observations ou des expériences sur des points de détail. « Le savant est un type étranger à cette époque qui ignore aussi la spécialisation des sciences. » Ces penseurs possédaient très profondément le sens de l'unité de l'être. S'ils avaient procédé comme les savants modernes par observation, classement, expérimentation des faits concrets et distincts, ils se seraient enlisés dans les sables des connaissances particulières. Ils étaient obligés, au contraire, de penser immédiatement de façon globale et synthétique. Ainsi ont-ils fait preuve d'une étonnante et admirable audace intellectuelle. Anaxagore, par exemple : « Combien y a-t-il de substances? » Anaxagore risque le saut, ferma les yeux et dit : « Une infinité. » Mais en même temps, Anaxagore soumet cette quantité infinie à une énergie de liaison qu'il appelle en grec le *voûς* et que l'on traduit généralement par l'intelligence. Sans cette audace, sans cette volonté de synthèse, la pensée serait restée à ras de terre et ni la science ni la philosophie n'auraient vu le jour.

2^o Les philosophes pré-socratiques n'ont pas eu peur de l'imagination. « Qu'est-ce qui porte si rapidement au but la pensée philosophique?... Ce qui lui met des ailes aux pieds, c'est une force

8. *La Naissance de la philosophie* trad. Bianquis, éd. Gallimard.

étrangère et illogique, l'imagination... L'imagination est puissante quand il s'agit de saisir en un éclair et de mettre en lumière des analogies. »

Après la vision imaginative viennent assurément la vérification, le calcul, la critique et il peut fort bien se faire qu'on doive corriger ou même rejeter la vision que l'on a formée. Mais, même dans ce cas, elle demeure « une force propulsive et comme l'espérance d'une fécondité future ».

Les savants modernes dressés à la démarche prudente de la méthode expérimentale pourraient être scandalisés, mais il ne s'agit pas ici de juger Nietzsche, il s'agit de le comprendre. Nietzsche n'est pas un détracteur systématique de la science, mais il sent profondément tout ce que contient ce mot, la pensée. Penser, ce n'est ni dérouler des chaînes logiques ni combiner des concepts, c'est créer. Le philosophe crée, tout comme l'artiste. « La valeur de la philosophie ne réside donc pas dans la sphère de la connaissance, mais dans la sphère de la vie; le vouloir vivre utilise la philosophie pour réaliser une forme d'existence supérieure. » Et plus loin il note : « Description du philosophe : il connaît en inventant et il invente en connaissant. » Les premiers penseurs grecs sont donc des poètes, c'est-à-dire au sens fort du mot, des créateurs. C'est pourquoi ils portent sur leurs épaules une époque de haute culture.

3^o Mais de plus, et du fait même qu'elle est au service de la vie, la pensée philosophique agit comme un régulateur physiologique. Elle défend l'être vivant contre l'accumulation d'un savoir indigeste; elle discipline l'instinct de la connaissance. « Il ne s'agit pas ici de détruire la science, mais de la dominer... Il faut que la philosophie dominante se demande jusqu'à quel point la science a le droit de croître; c'est à la philosophie de fixer les valeurs. » Les premiers penseurs grecs, non seulement ont payé d'audace pour atteindre du premier coup la pensée cosmique, non seulement ils ont été des ouvriers de l'imagination créatrice, mais encore ils ont conféré à la civilisation ces justes proportions, cet équilibre des fonctions qui préserve la force de la vie. Et, constatant combien nous sommes loin d'une véritable et authentique culture, Nietzsche s'écrie : « Chez les Grecs, tout devenait vie! Chez nous, tout reste à l'état de connaissance. »

Tel est le procès que Nietzsche intente à la modernité. Notre époque a produit le Philistin cultivé ou l'homme de la pseudo-culture, elle a étouffé la vie sous l'amas des connaissances, elle a

oublié la leçon des grands penseurs de la Grèce. Comment en sommes-nous venus là?

Le procès du Christianisme.

Après avoir établi le diagnostic de la culture moderne, après avoir montré combien elle est opposée à la vie, Nietzsche recherche les causes de cette asthénie. Il les trouve d'abord dans la déviation de la pensée grecque qui, à partir de Socrate, favorise les vertus dites humanitaires, c'est-à-dire celles qui se situent au plus bas niveau des forces de la vie. Nietzsche traite Socrate de plébéen inculte; il lui reproche sa laideur, il lui reproche surtout de considérer la connaissance comme une voie d'accès à la vie morale. Socrate veut que la pensée dirige la vie et il prend ainsi le parti opposé à celui des philosophes antérieurs pour qui c'était la vie qui était au service de la pensée. Il est la cause d'un véritable renversement des valeurs de la culture occidentale. Mais s'il est le premier penseur à avoir éteint les forces instinctuelles de la vie au nom de la morale, la décadence de l'Occident est due tout particulièrement au Christianisme dont il n'a fait que préparer les voies. Là se trouve le centre du problème des temps modernes : l'Occident a été marqué profondément par le Christianisme qui en a affaibli les forces. « Le temps approche où il nous faudra payer d'être restés chrétiens pendant deux mille ans. Nous allons perdre le centre de gravité qui nous permettait de vivre⁹. »

Ainsi, non seulement dans l'Histoire occidentale, mais même dans l'Histoire de l'humanité, le Christianisme apparaît comme un phénomène déterminant et pour bien comprendre comment et pourquoi il a pu exercer son influence, il faut examiner :

- d'abord, et d'une façon générale, le phénomène religieux, ce que Nietzsche appelle la psychologie de la création des dieux et le mensonge sacré;
- ensuite, à la lumière de ces considérations préalables, dégager et confronter les apports respectifs de Jésus et du Christianisme.

Le point de départ de Nietzsche est psychologique. D'après lui, nous sommes incapables d'assumer nos états d'âme, de les reconnaître comme nôtres, d'en porter le poids. Pour nous délivrer de

9. *Volonté de Puissance*, t. II, p. 55, § 140.

cette responsabilité, nous attribuons la cause de nos sentiments à un être imaginaire, extérieur à nous. C'est ainsi que l'« homme inculte » s' imagine qu'une puissance surhumaine est la cause de nos sentiments d'amour, de haine, de vengeance, de culpabilité, de frayeur. « Le chrétien, qui représente l'espèce d'homme la plus naïve et la plus arriérée parmi nous, agit de la même façon ¹⁰. » Et dans le même passage, Nietzsche ajoute : « On concrétise un état dans une personne et l'on affirme que cet état, quand il se produit en nous, est dû à l'action de cette personne. »

Il s'agit donc là d'un véritable phénomène de *transfert*. Ici, il importe d'éviter une équivoque. Le mot transfert n'est pas employé par Nietzsche. Ce mot appartient au langage de Freud, c'est-à-dire qu'il est postérieur d'environ quarante ans au vocabulaire de Nietzsche. Il désigne le phénomène par lequel le patient reporte sur le médecin psychanalyste les sentiments qu'il a éprouvés jadis pour telle ou telle personne de son entourage, à l'occasion de telle ou telle situation. Dans le cas présent, il s'agit bien d'un transfert, mais il s'opère non sur un être concret et réel, en l'espèce le médecin, mais sur un être fictif idéalisé et considéré d'une essence supérieure. Tout à la fois l'homme sent en lui des forces qui ne demandent qu'à jaillir et qu'à se projeter au-dehors et il a peur de ces mêmes forces parce qu'elles lui appartiennent et parce qu'il n'a pas assez de courage pour prendre la responsabilité de sa puissance.

Malgré la différence entre le phénomène de transfert décrit par Nietzsche et le transfert de la psychanalyse moderne, on doit reconnaître que par une extraordinaire intuition, Nietzsche a devancé Freud en considérant les phénomènes psychiques, non pas comme des phénomènes accidentels et dissociés les uns des autres, mais comme des phénomènes qui obéissent à une logique qui leur est propre. Il ne s'agit donc pas simplement, chez Nietzsche, d'observations psychologiques plus ou moins subtiles, mais d'un véritable diagnostic fondé sur les lois du psychisme. C'est pourquoi il peut parler de *logique psychologique*. « La logique psychologique est celle-ci : la sensation de puissance qui submerge l'homme d'une force soudaine et irrésistible (et c'est le cas de toutes les grandes passions) le fait douter de sa propre personnalité : il n'ose se croire la cause de ce sentiment surprenant, et il postule une personnalité *plus forte* que lui, un Dieu ¹¹. » Et Nietzsche conclut en déclara-

10. *Volonté de Puissance*, t. I, p. 153, § 323.

11. *Op. cit.*, p. 153, § 323.

rant que la religion est une *altération de la personnalité*, expression qui figure en français dans le texte original.

Parvenus à cette étape de la pensée de Nietzsche, nous devons distinguer dans sa théorie psychologique de la formation des dieux :

1^o Le mode d'explication psychologique;

2^o Une assertion quant au contenu même de la psychologie humaine, à savoir la sensation de puissance.

En ce qui concerne le premier point, Nietzsche qui, comme nous venons de le voir, fait état d'une logique psychologique, adopte un mode d'explication tel qu'il est en mesure de rabaisser, de dévaloriser l'opération par laquelle l'homme se fait une image de Dieu. En effet, cette figuration de la divinité n'est pas due à un mouvement de transcendance intellectuelle ou spirituelle. Au contraire, la création de Dieu par l'homme est une opération qui se situe tout juste au-dessus du niveau du physiologique. C'est l'« homme inculte », c'est-à-dire celui qui est la proie des passions brutes élémentaires, qui a besoin de cette création fictive pour dominer sa terreur. En proposant une explication psychologique, en faisant état d'une logique psychologique, c'est-à-dire d'un enchaînement nécessaire, Nietzsche montre que la création des dieux provient non point d'une exaltation, d'un dépassement de la nature de l'homme, mais au contraire d'un affaissement, d'un laisser-aller, d'un laisser-faire.

En ce qui concerne le second point, il faut observer que si toute notre psychologie repose sur l'insupportable sentiment de la puissance, il s'ensuit que l'homme refuse délibérément tout ce qui risque d'accroître ses potentialités. L'élan qui nous porte vers la création imaginaire d'un être suprême et transcendant est donc une dégradation et non une exaltation de la personnalité. Cet état d'asthénie morale rend l'homme vulnérable; il est tout prêt à céder et à obéir à qui veut profiter de sa faiblesse. C'est alors qu'intervient un personnage politique qui est le prêtre. Toute une comédie est montée par lui pour régner sur des hommes en état de moindre résistance. « Le prêtre veut parvenir à passer pour le type supérieur de l'humanité ¹². » Il arrive à faire croire que lui

12. *Volonté de Puissance*, t. I, p. 161, § 345.

seul est vertueux, que lui seul est la source du bien et qu'il est en communication avec Dieu. Ainsi s'édifie toute une architecture du mensonge sacré qui, avec un Dieu qui châtie et récompense, invente l'au-delà, l'immortalité de l'âme, la morale. Toutes ces fictions qui composent le mensonge sacré ont pour conséquence, d'une part, de réserver la puissance et le pouvoir à la classe des prêtres, d'autre part, de déviriliser les autres hommes qui ne peuvent que se soumettre à ces prétendus serviteurs de Dieu. Cette explication de caractère général trouve son illustration la plus éclatante dans l'avènement et le développement du Christianisme.

* * *

Le Christianisme, d'après Nietzsche, est une véritable machination des prêtres et toute la théorie de Nietzsche, en ce domaine, consiste à faire ressortir le divorce qui existe entre Jésus et le Christianisme. « Qu'est-ce que le Christ a nié? Tout ce qui porte à présent le nom de chrétien ¹³. » Qui est Jésus? C'est un homme pour qui la réalité est purement intérieure. C'est un Juif qui ne croit pas à l'orthodoxie juive, « qui ne s'attache pas à toutes les grossières formules qui règlent le commerce avec Dieu ¹⁴ ». Il n'expose pas de doctrine, il n'a pas de théorie, il n'est pas un théologien, il n'est pas un gardien du rite. Tout ce qu'il fait, c'est « montrer comment il faut vivre pour se sentir uni à Dieu ». La faute formelle, le péché extérieur sont au fond sans importance; imiter Jésus ce n'est pas adopter des opinions intellectuelles, c'est suivre une règle de vie. Le Christianisme véritable, le Christianisme de Jésus et non pas le Christianisme des prêtres est à la portée du plus humble d'entre nous. Il n'est pas besoin d'initiation savante, ni de catéchisme. « Le Christianisme est encore possible à tout instant. Il n'est lié à aucun des dogmes éhontés qui se sont parés de son nom : il n'a besoin ni du Dieu personnel ni du péché, ni de l'immortalité, ni de la rédemption, ni de la foi; il n'a besoin d'aucune métaphysique, moins encore de l'ascétisme, moins encore d'une « science naturelle » chrétienne... *Le Christianisme est une pratique et non*

13. *Volonté de Puissance*, t. I, p. 168, § 357.
14. *Op. cit.*, t. I, p. 169, § 360.

une doctrine. Il nous prescrit comment agir, et non ce qu'il faut croire. L'homme qui, de nos jours, dirait : « Je ne veux pas être soldat — je ne me soucie pas des tribunaux — je ne fais pas appel aux services de la police — je ne veux rien faire qui puisse troubler ma paix intérieure; et s'il faut en souffrir, rien ne me conservera mieux la paix, que de souffrir — celui-là serait un chrétien ¹⁵. » Tant de naïveté, tant de simplicité, tant de franchise, l'incapacité de toute arrière-pensée, tels sont les traits distinctifs de Jésus, si bien que Karl Jaspers, dans sa remarquable étude sur Nietzsche et le Christianisme, a pu comparer le personnage de Jésus, selon Nietzsche, au personnage du prince Muichkine dans *l'Idiot* de Dostoïevski. Et, citant Nietzsche, Jaspers dit : « Au fond, il n'y a jamais eu qu'un chrétien et il est mort sur la croix. » Si tel est le Christianisme sous sa forme authentique, comment se fait-il qu'il y ait eu déviation, transformation d'une règle de vie en croyance théologique?

D'après Nietzsche, le Christianisme n'a fait que reprendre en les travestissant, les thèmes du Judaïsme, la haine des classes aristocratiques, la haine des individualités puissantes et fortes. « L'idéal chrétien mis en scène par une astuce juive... Le Christianisme, forme du Judaïsme émancipé ¹⁶. »

Le Christianisme reprend à son compte tous les thèmes d'une communauté juive dominée par la caste des prêtres qui pour asseoir leur puissance ont besoin de conserver une masse d'opprimés, de ratés, de malvenus. D'où, grâce à saint Paul, la constitution d'une nouvelle prêtrise, d'une nouvelle théologie, liée à toute une mythologie de la faute, du châtiment, de la rédemption. En définitive, c'est l'Église qui empêche Jésus de ressusciter. « Toute Église est la pierre roulée sur le sépulcre d'un homme-Dieu, elle cherche par la force à l'empêcher de ressusciter ¹⁷. »

Qu'est donc le Christianisme? Nietzsche répond : « C'est la forme décadente du monde ancien ¹⁸. » Et le Christianisme une fois implanté dans la civilisation occidentale, désormais, sous d'autres formes, c'est le même phénomène d'affaiblissement, d'asthénie, de décadence qui continue. Pour Nietzsche, la Révolution française avec ses doctrines égalitaires, humanitaires, fraternelles, démocra-

15. *Volonté de Puissance*, t. I, p. 171, § 369.

16. *Op. cit.*, pp. 172-178.

17. *Op. cit.*, p. 192, § 420.

18. *Op. cit.*, p. 180, § 391.

tiques, ne fait que continuer le Christianisme : « C'est pourquoi la Révolution française est la fille et la continuatrice du Christianisme... elle a ce même instinct hostile aux castes, aux aristocrates, aux derniers privilèges ¹⁹. » A la suite de la Révolution française, le socialisme « tyrannie extrême des médiocres et des sots » dissimule mal « la volonté de nier la vie ²⁰ ». Ainsi, tout s'enchaîne; de Socrate au Christianisme, du Christianisme à la Révolution française et de celle-ci au socialisme, sous des formes différentes, avec des paroles différentes, prononcées par des hommes différents, c'est le même phénomène historique qui continue : un processus ininterrompu de dévitalisation, d'asphyxie de la vie, en un mot de *décadence*. Et nous voici maintenant, après le procès de la culture des temps modernes, mis en face du caractère essentiel de la civilisation occidentale : la *décadence*. C'est cette question fondamentale qui nous occupera maintenant.

Décadence. Nihilisme. Éternel Retour.

Il s'agit maintenant d'aller plus à fond encore et de chercher quelle est la conception la plus intime de Nietzsche, non seulement en ce qui concerne la civilisation, l'homme ou la société, mais en ce qui concerne le réel lui-même. En un mot, quelle est la conception de l'Être dans la pensée de Nietzsche?

* * *

Pour Nietzsche, l'essence du réel, de l'Être, c'est la volonté de puissance. Mais l'expression allemande *der Wille zur Macht* a plus de force que la traduction. En disant en français : Volonté de Puissance, nous considérons la préposition *de* comme annonçant un génitif; en ce sens, la Volonté de Puissance ne serait qu'une volonté parmi d'autres, parmi la volonté de vivre, celle d'acquiescer, ou celle d'être heureux. Mais en allemand, la préposition *zu* n'indique pas la détermination ou l'appartenance mais la tension vers... L'expression *der Wille zur Macht* signifie littéralement la

19. *Volonté de Puissance*, t. I, p. 157, § 353.

20. *Op. cit.*, p. 198, § 439.

volonté tendue vers la puissance agissante; elle indique ainsi que la volonté, de par sa nature même, est *engagée* dans la voie de la puissance; elle nous invite à considérer cette voie comme l'unique voie de la volonté; il n'en est pas de rechange; la volonté est essentiellement volonté de puissance.

Il faut aller plus loin encore. Non seulement la volonté est, par essence, volonté de puissance, mais encore la volonté de puissance est elle-même l'essence de l'Être. Nietzsche ne nous laisse aucun doute sur ce point : quatre phrases nous le prouvent :

« La Volonté de Puissance est le fait ultime jusqu'où nous pouvons descendre ²¹. »

« S'il est vrai que l'essence la plus intime de l'Être est la Volonté de Puissance ²²... »

« Nos instincts sont réductibles à la Volonté de Puissance ²³. »

« La vie n'est qu'un cas particulier de la Volonté de Puissance ²⁴. »

En quoi consiste la puissance? Nietzsche déclare : « La lutte pour l'existence, cette formule désigne un état d'exception. La règle est bien plutôt la lutte pour la *puissance*, l'ambition d'avoir *plus et mieux*, et plus *vite* et plus *souvent*. »

Si la volonté de puissance est l'essence du réel, il s'ensuit que c'est elle qui commande tous nos comportements, et telle est bien l'interprétation qu'en donne Heidegger dans son étude intitulée *le Mot de Nietzsche : Dieu est mort*. Il dit : « L'essence de la volonté de puissance est comme essence de la volonté, le trait fondamental de l'ensemble du réel... Ainsi Nietzsche ne comprend pas psychologiquement la volonté de puissance mais, au contraire, détermine de façon nouvelle la psychologie comme morphologie et science du développement de la volonté de puissance. »

Jusqu'ici, nous avons suivi et adopté l'interprétation de Heidegger, mais nous croyons devoir ajouter une précision qui ne semble pas avoir retenu l'attention de Heidegger. Nietzsche ne raisonne pas seulement en philologue et en historien, mais aussi en physiologiste et en biologiste. C'est là, à notre avis, un caractère très important pour comprendre la tournure de sa pensée. Il conçoit l'histoire de la civilisation en biologiste, comme s'il voulait ne jamais perdre le contact avec les forces fondamentales de l'être vivant. Il n'est

21. *Volonté de Puissance*, t. I, p. 207, § 19.

22. *Op. cit.*, p. 217, § 54.

23. *Op. cit.*, p. 207, § 19.

24. *Op. cit.*, p. 208, § 23.

peut-être pas inutile de rappeler qu'au séminaire de philologie de son maître Ritschl, assistaient des médecins qui venaient s'inspirer de la méthode. Cette coopération intellectuelle du médecin et du philologue aurait-elle frappé l'imagination du jeune Nietzsche? Toutefois, ce fait anecdotique ne saurait constituer une explication suffisante. Pour notre part, nous serions enclins à proposer celle-ci : Nietzsche rejette, tout à la fois, le scientisme et la religion, les interprétations mécanistes et les interprétations idéalistes de types platonicien et chrétien. Pour lui, la vie n'est ni une combinaison de particules élémentaires ni l'émanation d'un être surnaturel. « La conception mécaniste ne veut admettre que des quantités mais la force réside dans la qualité; le mécanisme ne peut que décrire des phénomènes, non les éclairer ²⁵. » Il faut voir dans la vie une organisation qualitative qu'on ne peut saisir que de l'intérieur : « L'influence des « circonstances extérieures » a été follement exagérée par Darwin. L'essentiel du processus vital est, justement, cette force immense de formation qui crée les formes « du dedans », qui utilise, exploite les circonstances extérieures ²⁶. » « ... Je me relie au mouvement mécaniste qui ramène tous les problèmes de la morale et de l'esthétique à des problèmes de physiologie, ceux-ci à des problèmes chimiques, ceux-ci à des problèmes mécaniques, mais avec cette différence que je ne crois pas à la matière ²⁷... »

Nous sommes ainsi en présence d'une attitude qui conjugue la logique avec le qualitatif et peut-être pouvons-nous dire que Frédéric Nietzsche le doit à son expérience de philologue : « L'étymologie et l'histoire du langage nous ont appris à considérer tous les concepts comme devenus ²⁸. » Il n'y a donc pas de concept éternel, de valeurs éternelles et « la philosophie, dans la mesure où elle est scientifique et non dogmatique, n'est que l'extension la plus large de la notion d'histoire ».

Si donc on rejette le mécanisme matérialiste qui décrit les phénomènes de l'extérieur sans les éclairer, les hypothèses idéalistes qui proviennent d'erreurs philologiques, il reste que, pour expliquer l'évolution de l'humanité, il faut saisir le processus d'expansion d'une force interne qui obéit à sa propre logique. Cette force interne,

25. *Volonté de Puissance*, t. I, p. 214, § 45.

26. *Op. cit.*, p. 220, § 63.

27. *Op. cit.*, p. 204, § 6.

28. *Op. cit.*, p. 69, § 112.

c'est la Volonté de Puissance dont la vie n'est qu'une forme particulière et puisqu'il s'agit d'étudier la vie, c'est l'état d'esprit du biologiste qui prévaut.

* * *

On comprend alors que, prise de ce point de vue, la notion de décadence soit considérée comme un état physiologique. Nietzsche l'assimile à la déchéance (*Abfall*) ou au déclin (*Verfall*) ou à la dégénérescence (*Ausschuss*). Ce n'est pas un accident dans le cours de l'existence d'un organisme, c'est un moment *nécessaire* de toute manifestation de la vie. Contre la décadence on ne peut rien, « une société n'est pas libre de demeurer jeune ²⁹ ».

On ne peut donc empêcher la décadence ni inverser le courant biologique, non plus qu'on ne peut maintenir une plante, un animal ou un homme dans une perpétuelle jeunesse. Les symptômes de la décadence sont toutes les manifestations culturelles, morales et politiques qui dénoncent un affaiblissement des instincts vitaux. Nietzsche, au fur et à mesure que sa pensée mûrit et prend de la force, adopte une attitude de plus en plus objective et scientifique. Si dans les *Considérations intempestives*, il s'indigne contre la pseudo-culture de son époque, par la suite, il s'attache à souligner le caractère inéluctable de la décadence. Il la ressent comme une souffrance. « Voici la torture que j'ai subie jusqu'à ce jour : toutes les lois qui président au développement de la vie me sont apparues en contradiction avec les valeurs qui nous permettent d'endurer l'existence. Il ne semble pas que beaucoup d'hommes aient conscience de souffrir d'un pareil état; je veux toutefois réunir les symptômes qui me font croire que c'est bien là le caractère fondamental et le véritable problème tragique de notre monde moderne et la secrète misère qui en cause ou en explique toutes les misères. C'est en moi que ce problème est devenu conscient ³⁰. »

* * *

Que faut-il faire alors? Au lieu de résister à la décadence inéluctable et d'agir à contre-courant, il faut la *précipiter*; telle est l'attitude du *nihiliste*. Elle consiste passivement à prendre conscience

29. *Volonté de Puissance*, t. I, p. 363, § 532.
30. *Op. cit.*, t. II, pp. 9-10.

soi-même du phénomène de décadence et, activement, à susciter cette prise de conscience chez autrui, de façon à ébranler et à disloquer les valeurs périmées, à en dénoncer la vanité et la caducité et à faire de la place pour de nouvelles valeurs opposées aux premières. « ... Le nihilisme consiste à mettre la main à la pâte, à détruire ³¹. »

* * *

Parvenu en ce point, le lecteur pourrait croire que la vision tragique de Nietzsche aboutit au suicide et au néant. Mais c'est juste à ce moment que nous passons sur un autre plan. Jusqu'à présent, nous avons vu en Nietzsche un critique de la culture, un analyste de la civilisation, un philologue, un biologiste, bref, un penseur qui se veut logique, objectif, scientifique. Et voilà que nous passons à un tout autre plan, celui de l'imagination. Nietzsche *voit* l'avenir, il parle en visionnaire.

« Ce que je raconte, c'est l'histoire des deux prochains siècles. Je décris ce qui viendra, ce qui ne peut manquer de venir : l'avènement du nihilisme. Cette histoire peut être dès maintenant contée, car la nécessité elle-même est à l'œuvre. Cet avenir parle déjà par cent signes, ce destin s'annonce de partout; toutes les oreilles sont déjà tendues vers cette musique future ³². »

Il ne faudrait cependant pas confondre la vision de Nietzsche avec on ne sait quel état second sous l'influence d'une drogue ou d'une hypnose. Sa vision procède d'une *imagination rigoureuse*, en ce sens qu'elle s'appuie sur la connaissance précise et scientifique du présent. Mais comme il s'agit de préfigurer l'avenir, de dégager l'horizon d'une prospective, Nietzsche ne pense pas par extrapolation comme s'il étirait le présent dans le futur, il fait le saut, il ose projeter une *vision poétique*. « Ampleur de la force poétique : nous ne pouvons rien faire sans en tracer d'avance une *image libre*... Cet instinct poétique a une tâche *divinatoire* et non fantaisiste; il lui appartient de deviner, d'après des éléments réels, les choses inconnues; il a besoin de la science, c'est-à-dire de la somme du certain et du vraisemblable, pour pouvoir créer sur ces données. Ce phénomène est déjà reconnaissable dans la *vision* ³³. »

31. *Volonté de Puissance*, t. II, p. 43, § 102.

32. *Op. cit.*, p. 21, § 25.

33. *Op. cit.*, t. I, p. 220, § 65.

C'est donc sous la forme d'une imagination de l'avenir que Nietzsche couronne sa pensée par deux visions grandioses : le surhomme et l'éternel retour.

* * *

Qu'est-ce que le surhomme?

Quand Zarathoustra, après dix ans de solitude dans la montagne, redescend à la ville, il dit à la foule : « Je vous enseigne le surhumain ³⁴. » Le surhumain c'est d'abord un homme dépassé. La vision de Zarathoustra est celle d'une évolution ascendante.

« Vous avez fait le chemin qui va du ver à l'homme et vous avez encore beaucoup du ver en vous. Jadis vous avez été singe et même à présent, l'homme est plus singe qu'aucun singe.

« Même le plus sage d'entre vous n'est encore qu'un être hybride et disparate, mi-planté, mi-fantôme. Vous ai-je dit de devenir fantômes ou plantes? »

Ainsi donc l'homme tel qu'il est aujourd'hui est un être inachevé. Son achèvement ne doit pas être une régression, mais une progression. L'homme doit tendre à plus que lui. Il est un *pont*, dit Nietzsche, et non un *terme*.

Une lecture hâtive et superficielle de ce texte pourrait laisser croire que l'achèvement de l'homme serait une transformation de type zoologique. Mais le surhumain n'est pas anatomiquement parlant un être autre que l'homme. S'il est différent, c'est par sa morale, par ses croyances, par les valeurs qu'il vénère et par ce « sens de la terre » qui dicte et ses choix et sa conduite. « Le surhumain, c'est le sens de la terre. Je vous en conjure, oh! mes frères, demeurez fidèles à la terre. Ne croyez pas ceux qui vous parlent d'espérance supra-terrestre. » Le sens de la terre, c'est l'acceptation de la Volonté de Puissance, la prise de responsabilité de la force qui est en l'homme et qui est la sienne propre. C'est le rejet définitif de la fiction dénoncée par Nietzsche dans le *Mensonge sacré*. Les dieux ne sont que les produits de la peur profonde que l'homme éprouve à l'égard de sa propre force. Mais ce que l'homme a produit, il peut aussi le rejeter loin de lui comme le déchet d'une nourriture empoisonnée. Il n'a rien à craindre. « Blasphémer Dieu était jadis le pire des blasphèmes. Mais Dieu est mort et morts

34. Ainsi parlait Zarathoustra, trad. Bianquis, éd. Aubier.

avec lui ses blasphémateurs. Désormais le crime le plus affreux, c'est de blasphémer la terre... »

A plusieurs reprises, Nietzsche répète que « Dieu est mort ». Cette formule ne signifie pas la constatation d'un fait sociologique : la désaffection de l'homme moderne à l'égard de la religion ; il ne s'agit pas d'évaluer statistiquement la fréquentation des églises ou des temples. Dieu est mort, cette formule doit être interprétée, comme le dit Heidegger, à la lumière de l'histoire de la pensée occidentale ; elle signifie que la création d'êtres divins et de valeurs supra-terrestres est une étape révolue de l'humanité. Dieu est mort, mais les hommes ne le savent pas encore. Et quand Zarathoustra vient l'annoncer et le proclamer, ils ont peur de comprendre. C'est qu'avec la mort de Dieu meurent aussi toutes les morales contraires à la vie, les morales de pitié, de compassion, de charité, d'égalité, ces morales faites pour la masse et non pas pour les individualités supérieures. Le surhumain est celui qui non seulement sait que « ce vieux Dieu a cessé de vivre, qu'il est mort et bien mort », mais qui en tire toutes les conséquences, c'est-à-dire qui renverse les valeurs officielles, traditionnelles, usuelles, *et revient* à la vérité, à l'ingénuité de l'enfance, forte, joyeuse et confiante. Dans une célèbre parabole, Zarathoustra décrit les trois métamorphoses de l'esprit : l'esprit se change en chameau, le chameau en lion, le lion en enfant. Sous la forme du chameau, l'esprit est une bête de somme qui s'agenouille pour porter la charge la plus lourde, celle qui l'écrase, qui l'asservit. Puis l'esprit du chameau devient l'esprit du lion. Le lion est l'ennemi du dernier maître et du dernier Dieu : il veut se mesurer avec le « grand dragon ». « Le nom du grand dragon c'est : tu dois, mais l'âme du lion dit : je veux... Toutes les valeurs ont été créées dans le passé et la somme de toutes les valeurs créées, c'est moi. » Le lion se révolte, s'affranchit et cette attitude de négation, de destruction et de libération correspond à l'attitude nihiliste. Mais si le lion est capable de conquérir sa liberté, il n'est pas capable de créer des valeurs nouvelles. C'est

« C'est que l'enfant est innocence et oubli, commencement nouveau, jeu, roue qui se meut d'elle-même, premier mobile, affirmation sainte. » L'évolution vers l'enfance, c'est très exactement un retour. On voit ainsi que le surhumain, parce qu'il est une nouvelle jeunesse, est un recommencement. Et c'est ainsi que l'idée d'un retour et d'un retour éternel est intimement liée, dans la pensée de

Nietzsche, au dépassement de l'homme et à l'avènement du surhumain.

* * *

L'idée de l'éternel retour, il faut l'avouer, est déconcertante. Karl Jaspers écrit : « Chez Nietzsche, la conception de l'éternel retour est philosophiquement aussi essentielle que contestable. Elle a été la pensée qui l'a le plus ému, tandis qu'après lui, personne n'a plus été sérieusement touché par elle. Elle est pour Nietzsche l'élément capital de son philosopher, tandis que la plupart du temps on cherche à s'assimiler Nietzsche sans cette conception. » L'expression complète est : l'éternel retour du Même (*Die ewige Wiederkunft des Gleichen*). C'est cette expression complète qu'il faut expliquer. Entendue de façon simpliste, l'idée de l'éternel retour signifie qu'au bout d'un certain laps de temps, tout recommence, tout se reproduit à l'identique. Voici entre autres un des passages où Nietzsche exprime sa pensée avec un lyrisme grandiose :

« Le monde des forces ne subit aucune diminution, car autrement, dans l'infinité du temps, il se serait affaibli et aurait péri. Le monde des forces ne souffre aucun arrêt : car en ce cas ce point d'arrêt aurait été atteint et l'horloge du temps serait immobilisée. Le monde des forces ne parvient donc jamais à un point d'équilibre, il n'a pas un instant de repos, sa force et son mouvement sont d'égale grandeur en tout temps. Quel que soit l'état que ce monde puisse atteindre, il doit l'avoir atteint, et cela non pas une fois, mais des fois innombrables. Ainsi, ce moment présent a déjà existé bien des fois et reviendra de même, avec une distribution des forces identique à celle d'aujourd'hui, et il en est de même de l'instant qui a engendré celui-ci et de l'instant qu'il engendrera lui-même. Homme, toute ta vie est un sablier que l'on tourne et que l'on retourne, et son contenu s'écoulera un nombre infini de fois, séparées par l'intervalle d'une longue minute de temps, jusqu'à ce que le cours cyclique de l'univers ramène toutes les conditions dont tu es né. Et tu retrouveras alors chacune de tes douleurs et chacune de tes joies, et tes amis et tes ennemis, et tes espoirs et tes erreurs, et le moindre brin d'herbe et le moindre rayon de soleil, et tout l'ensemble de toutes choses. Cet anneau, dont tu n'es qu'un grain, brillera à perpétuité. Et dans chacun des cycles succes-

sifs de l'histoire humaine, il y a toujours une heure où, pour un homme isolé, puis pour beaucoup, puis pour tous, se lève la pensée puissante entre toutes, celle du retour éternel de toute chose : chaque fois sonne alors pour l'humanité l'heure de midi ³⁵. » La question qui doit être posée alors est celle-ci : quel est le rôle de l'éternel retour dans l'ensemble de la pensée de Nietzsche? S'agit-il d'une théorie complémentaire mais séparable de l'essentiel de sa pensée ou, au contraire, est-ce là précisément l'essentiel de sa pensée?

A première vue, l'éternel retour pourrait être considéré comme une théorie physique susceptible de démonstration et de vérification. D'après Karl Jaspers, Nietzsche aurait tenté de donner à cette doctrine un fondement physique et métaphysique et, en 1882, il aurait voulu, à ce dessein, entreprendre de nouvelles études universitaires. Sans doute n'a-t-il pas mis ce projet à exécution, mais, en tout cas, dans maints passages de la *Volonté de Puissance*, Nietzsche tente une démonstration logique. Partant de l'idée que dans un temps infini toute combinaison possible serait réalisée un nombre infini de fois, il conclut en disant : « Le monde serait un cycle qui se serait déjà répété un nombre infini de fois et dont le jeu se déroulerait à l'infini ³⁶. »

En d'autres termes, le mouvement circulaire n'est pas un phénomène qui est apparu à un moment donné de l'histoire du monde, comme, dans le récit de la Genèse, la séparation des eaux advient le deuxième jour ou la création de la vie le cinquième. « Le mouvement circulaire n'est pas *devenu*, c'est la loi originelle, de même que la masse de forces est la loi originelle sans exception, sans infraction possible ³⁷. »

Nietzsche s'est donc efforcé de conférer une base rationnelle à l'idée de l'éternel retour. Que ses tentatives de démonstration logique réussissent ou non à emporter notre conviction n'est pas ici l'affaire. Elles dénotent l'importance qu'il attache à cette idée mais, cela dit, la question demeure entière : quel est le rôle de l'éternel retour dans l'ensemble de la pensée de Nietzsche? Il s'agit de l'éternel retour du Même. Il s'agit d'une théorie cosmique et, pour bien en saisir le sens, il faut distinguer une théorie cosmique d'une théorie scientifique. Une théorie scienti-

35. *Volonté de Puissance*, t. I, p. 296, § 323.

36. *Op. cit.*, p. 299, § 329.

37. *Op. cit.*, p. 297, § 325.

fique est une hypothèse qui concerne une certaine famille de phénomènes, mais non pas tous les phénomènes quels qu'ils soient. La théorie corpusculaire de la lumière, par exemple, concerne les phénomènes lumineux, non les phénomènes biologiques. A l'inverse, la théorie de l'hérédité des caractères acquis ne concerne pas les phénomènes lumineux. Une théorie scientifique est donc toujours circonscrite à une certaine région de l'Être.

Une théorie cosmique s'étend à l'Être tout entier. La fameuse parole d'Anaximandre rapportée par Théophraste, que « l'infini est le principe et l'élément des êtres et que les êtres sont châtiés et expient, au temps fixé d'avance, leur réciproque injustice », est une théorie cosmique qui intéresse l'Être dans sa totalité et non point tel ou tel groupe de phénomènes. Les philosophes pré-socratiques, ceux qu'on appelle des physiologues et dont la pensée a nourri et fortifié celle de Nietzsche, n'étaient pas des scientifiques, au sens moderne du mot. De la science, telle que nous l'entendons, ils n'avaient aucune idée. « Le savant est un type étranger à cette époque qui ignore aussi la spécialisation des sciences. Ce qui apparaît, ce sont des tentatives de dominer l'univers par la pensée ³⁸. » L'éternel retour du Même est donc une théorie cosmique qui vise « à dominer l'univers par la pensée ». Or l'univers, ce n'est pas seulement la somme de tous les êtres particuliers, c'est la totalité de l'Être. Mais qu'est-ce qui, d'après Nietzsche, constitue l'essence intime de l'Être? C'est, nous l'avons vu, la Volonté de Puissance, c'est-à-dire une force juvénile, une vie jaillissante toujours renouvelée. Le Même qui revient éternellement, c'est la Volonté de Puissance. Elle est éternelle, immuable, inaltérable et c'est pour cela qu'elle est le Même et que sans déclin, sans perdition, elle réapparaît. Ce qui est étranger au Même, ce qui périt, ce qui est transitoire, ce sont les phénomènes de dégénérescence, de décadence, de déchéance. Leur amas peut bien recouvrir un temps les forces de la Volonté de Puissance, il ne les altère pas. Toujours elles réapparaissent à l'air libre dans la splendeur de midi. Le Même, c'est l'invariant, ce qui subsiste à travers toutes les transformations accidentelles des civilisations. Et l'éternel retour du Même n'est rien d'autre que la promesse de l'éternel surgissement de la jeunesse. Avec l'idée de l'éternel retour du Même, la pensée de Nietzsche équilibre ses énergies intérieures. La pensée de Nietzsche peut bien

38. *Origine de la philosophie.*

prendre une forme poétique ou symbolique, sa vision du futur est une vision nécessaire. Nietzsche, visionnaire des siècles à venir, a été formé et façonné par l'intransigeante discipline de la philosophie. Il faut, dit Heidegger, apprendre à lire *Ainsi parlait Zarathoustra* avec autant de rigueur qu'un traité d'Aristote. Précision du vocabulaire, rigueur de la pensée, déploiement des perspectives, voilà la force avec laquelle Nietzsche marque l'intelligence européenne. Au moment où l'Europe triomphante commence à faire son examen de conscience, au moment où toute littérature tend à devenir critique, Nietzsche saute le pas, franchit les stades intermédiaires et affirme que la vie et la pensée ne peuvent être sauvées que par la remontée aux sources de la pensée occidentale, par le retour à l'originel, par le recommencement. Et la meilleure preuve que cette vision d'il y a cent ans est juste et droite, c'est qu'aujourd'hui l'idée du recommencement a pénétré dans la pensée occidentale et que le relais tendu par Nietzsche est repris par le maître de l'ontologie contemporaine, par Martin Heidegger.

Martin Heidegger

Au début du XIX^e siècle, la philosophie européenne se sent mal à l'aise. Elle ne sait plus très bien ni quel est son objet ni quelle est son utilité. Peu à peu, les sciences humaines se sont détachées d'elle : l'anthropologie, l'ethnologie, la sociologie, la psychologie se veulent des disciplines autonomes et, qui plus est, prétendent être rangées au nombre des disciplines scientifiques. Aux philosophes, il reste la métaphysique, la théorie générale des sciences, la morale. Mais la métaphysique est considérée comme le résidu inassimilable de la science, l'épistémologie comme une collection de généralités sans action directe sur la science elle-même, la morale, la politique, marxisme mis à part, comme des exercices académiques qui n'inquiètent ni les mœurs ni les pouvoirs. Au moment où l'Europe triomphante s'étale dans les Expositions universelles et dans les terres colonisées, elle amorce une crise spirituelle qui préfigure la crise politique. Certains penseurs en prennent conscience. A la fin de la Première Guerre mondiale, Paul Valéry dans *la Crise de l'Esprit* dénonce le

bariolage de la pensée européenne, l'absence d'unité de style, la défaillance de toute autorité spirituelle. Husserl dans les *Méditations cartésiennes* rappelle que dans les congrès philosophiques, les philosophes se rencontrent mais non les philosophies. Heidegger dans *Qu'est-ce que la Métaphysique?* déclare que le corps des sciences ne comporte plus d'autre unité qu'une unité administrative qui dépend de l'organisation même des universités.

La Seconde Guerre mondiale accélère le processus de désagrégation de l'autorité de l'Europe. Le monde colonisé se détache de l'Europe et s'oppose à elle. L'Europe abandonne ses positions, évacue les terres conquises, reflue sur ses limites.

Et pourtant le monde moderne est une création de l'Europe. Tout est venu de l'Europe, même le socialisme, même le marxisme et on se demande si cette Europe qui a fait le monde moderne est encore capable de dire et de penser quelque chose de neuf et d'original. Le Tiers Monde s'oppose bien à l'Europe, mais politiquement et non pas spirituellement. En face de la pensée européenne, il n'y a rien. Mais cette pensée a perdu et sa vertu et sa présence. Une pensée nouvelle est-elle possible? Peut-être, mais à une condition, c'est que l'Europe ait le courage de confesser sa crise spirituelle, de remettre en question les fondements mêmes de sa pensée, en un mot, de s'incliner devant la nécessité d'un « recommencement radical » dont on ne peut ni mesurer les difficultés ni prévoir l'issue. C'est l'idée de ce recommencement radical qui forme le centre de la pensée de Heidegger.

La science ne pense pas.

Un bon point de départ pour tâcher d'exposer et d'expliquer la pensée de Heidegger serait le texte suivant : « ...la science ne pense pas. Elle ne pense pas, parce que sa démarche et ses moyens auxiliaires sont tels qu'elle ne peut pas penser — nous voulons dire penser à la manière des penseurs. Que la science ne puisse pas penser, il ne faut voir là aucun défaut, mais bien un avantage. Seul cet avantage assure à la science un accès possible à des domaines d'objet répondant à ses modes de recherche; seul il lui permet de s'y établir. La science ne pense pas : cette proposition choque notre conception habituelle de la science. Laissons-lui son caractère choquant, alors même qu'une autre la suit, à savoir que,

comme toute action ou abstention de l'homme, la science ne peut rien sans la pensée. Seulement, la relation de la science à la pensée n'est authentique et féconde que lorsque l'abîme qui sépare les sciences et la pensée est devenu visible et lorsqu'il apparaît qu'on ne peut jeter sur lui aucun pont. Il n'y a pas de pont qui conduise des sciences vers la pensée, il n'y a que le saut. Là où il nous porte, ce n'est pas seulement l'autre bord que nous trouvons, mais une région entièrement nouvelle ».

Ce passage nous indique :

- qu'entre la « pensée scientifique » et la « pensée des penseurs », il est une radicale différence de nature;
- que le phénomène le plus important des temps modernes, à savoir l'avènement de l'esprit scientifique, n'a pu être produit qu'au prix d'une mise en veilleuse de la pensée;
- que pour vivifier la science elle-même il faut que la pensée prenne son risque et s'engage dans une région nouvelle.

Nous sommes alors invités à éclaircir les points suivants :

- 1° En quoi la science est-elle insuffisante?
- 2° A la suite de quel processus historique la pensée occidentale a-t-elle cédé du terrain?
- 3° Quelle est cette région entièrement nouvelle où se meut la pensée?

Avant d'essayer de répondre à ces questions, il convient de souligner la constante préoccupation historique de Heidegger. Dans tout ce qu'il dit, dans tout ce qu'il écrit, il s'agit, toujours, en définitive, de la science occidentale, de la pensée occidentale, du destin de l'Occident. Heidegger n'a pas édifié comme Spinoza, Leibniz ou Kant, un système *abstrait*, c'est-à-dire affranchi du temps et de l'histoire. Sans doute, n'est-il pas dans son intention d'écrire une histoire de la philosophie qui consisterait en une suite chronologique de monographies. Encore qu'il connaisse à fond les écrits des grands maîtres, c'est le devenir de la pensée et de l'homme, qui l'intéresse au premier chef. S'il se place dans une perspective historique, ce n'est point en vue d'une érudition à parfaire, mais en vue d'une remise sur le bon chemin de la pensée occidentale qui s'est égarée au cours de son évolution. Et c'est ainsi que la méditation de Heidegger, même lorsqu'elle atteint les plus hauts niveaux d'abstraction, évolue toujours sur une toile de fond historique. En cela, Heidegger est le continuateur de Hegel et de Nietzsche. La pensée est soumise au devenir, ce devenir aboutit

aux temps modernes, les temps modernes expriment la civilisation occidentale. La crise de l'Occident est, en définitive, la crise de l'histoire universelle. Au cours de tout ce qui va être dit, nous nous rappellerons sans cesse que c'est *nous* qui sommes en cause, nous, héritiers d'une pensée qui fait que le monde d'aujourd'hui est ce qu'il est.

Reprenons nos trois questions :

1^o Et d'abord, en quoi la science est-elle insuffisante? Une première insuffisance apparaît dans l'incapacité d'une science à parler d'elle-même, à dire quelle est son essence : « La physique en tant que physique ne peut rien dire au sujet de la physique. Tout ce que dit la physique parle le langage de la physique. La physique elle-même n'est pas l'objet possible d'une expérience physique. Il en est de même de la philologie. En tant que théorie de la langue et de la littérature, elle n'est jamais l'objet possible d'une considération philologique. On peut en dire autant de chaque science... Il reste donc établi que les sciences sont hors d'état de se « présenter » (*vor-stellen*) jamais elles-mêmes comme sciences par les moyens de leur théorie et par les procédés de la théorie ³⁹. » Cela signifie, en d'autres termes, que la science moderne, incapable de parler d'elle-même, est aussi incapable « d'embrasser la plénitude d'être de la nature ⁴⁰ ».

En effet, elle ne connaît de la nature que son « objectité », c'est-à-dire ce qui se présente sous les dimensions spatio-temporelles, ce qui directement ou indirectement parvient à nos sens. La physique moderne est sans doute nettement différente de la physique classique, mais il n'en reste pas moins qu'« elle est liée au fait que les atomes se mettent en évidence pour une perception sensible ⁴¹ ». Or, estime Heidegger, l'objectité n'est qu'une manière dont la nature se met en évidence et la représentation scientifique, qu'elle soit classique ou contemporaine, enserrée dans les limites de l'objectité, ne peut cerner, encercler, embrasser le réel. Heidegger emploie une expression imagée pour désigner cette plénitude du réel qui déborde l'ouverture du compas scientifique : il l'appelle *l'Incontournable*. « Ainsi apparaît quelque chose d'irritant. Ce que les sciences ne peuvent contourner : la nature, l'homme,

39. *Essais et Conférences*, p. 73.

40. *Op. cit.*, p. 70.

41. *Op. cit.*, p. 69.

l'histoire, le langage, est en tant que cet incontournable, inaccessible aux sciences et par elles ⁴². »

2° Mais peut-être serait-il possible à une pensée plus large, plus riche que la pensée scientifique, de saisir cet Incontournable? Sans doute, mais non pas à notre pensée présente, telle qu'elle est devenue aujourd'hui, après une déviation de deux mille cinq cents ans, depuis qu'elle s'est écartée de la ligne des penseurs pré-socratiques. Avec Platon, avec Aristote, la pensée occidentale s'est engagée dans la voie de la logique d'abord, de la science ensuite; nous l'apprécions à la mesure de son efficacité scientifique, nous lui demandons d'être rentable, moyennant quoi, elle perd son caractère essentiel. C'est ce caractère essentiel qu'il nous faut retrouver. « Il faut nous libérer de l'interprétation technique de la pensée dont l'origine remonte jusqu'à Platon et Aristote... Depuis cette époque, la pensée elle-même a valeur de *τεχνή*, elle est comportement de la réflexion au service du faire et du produire... Depuis, la « philosophie » est dans la nécessité constante de justifier son existence devant les « sciences ». Elle pense y arriver plus sûrement en s'élevant elle-même au rang d'une science. Mais cet effort est l'abandon de l'essence de la pensée. La philosophie est poursuivie par la crainte de perdre en considération et en validité, si elle n'est pas elle-même science. On voit là comme un manque qui équivaut à une non-scientificité. L'Être en tant qu'élément de la pensée est abandonné dans l'interprétation technique de la pensée, et la « logique » est, dès le temps des sophistes et de Platon, la première sanction de cette interprétation. On juge la pensée selon une mesure qui lui est inappropriée. Cette façon de juger équivaut au procédé selon lequel on apprécierait l'essence et la capacité du poisson sur la possibilité qu'il a de vivre en terrain sec. Depuis longtemps, trop longtemps déjà, la pensée est à sec ⁴³. » La pensée est à sec et pourtant, à notre époque moderne, cette débilité de la pensée est masquée par une agitation culturelle qui fait illusion. L'intérêt pour la philosophie « est partout éveillé et toujours plus affairé ⁴⁴ ». Mais en réalité « peut-être depuis des siècles l'homme a-t-il déjà trop agi et pensé trop peu ». Qu'est-elle donc cette pensée authentique dont nous nous sommes détournés?

3° Heidegger répond textuellement : « En un mot, la pensée est

42. *Essais et Conférences*, p. 74.

43. *Lettre sur l'Humanisme* trad. Munier, éd. Aubier, pp. 29-31.

44. « Que veut dire penser? » *Essais*, p. 153.

la pensée de l'Être. Le génitif désigne ici une réalité double. La pensée est de l'Être, en tant qu'issue de l'Être, elle appartient à l'Être. La pensée est aussi pensée de l'Être, en tant qu'appartenant à l'Être, elle est à l'écoute de l'Être ⁴⁵. »

L'Être n'est donc pas un quelconque objet de la pensée, un objet parmi d'autres, un des chapitres d'un traité de métaphysique. Non seulement, pour reprendre un célèbre fragment de *Parménide*, « la même chose est pensée et Être », mais encore toute l'histoire intime de l'Occident s'est jouée là-dessus. « Le rapport de la pensée et de l'Être met en mouvement toute la réflexion de l'Occident ⁴⁶. »

Avec cette phrase, nous retrouvons le point de vue historique dont nous avons plus haut souligné l'importance. Critique de la modernité, histoire de l'Occident, restauration de la pensée dans sa dignité et dans son essence, voilà trois thèmes qui sont intimement liés dans les méditations de Heidegger. Mais pour nous qui essayons de le suivre, nous voilà soudain face à face avec l'abstraction la plus glaciale, comme dirait Nietzsche, dans le concept le plus déconcertant, celui de l'Être. Qu'est donc l'Être?

Être, étant, être-là ⁴⁷.

Reprenons où nous en étions. Heidegger dit : « En un mot, la pensée est la pensée de l'Être. Le génitif désigne ici une réalité double. La pensée est de l'Être en tant qu'issue de l'Être, elle appartient à l'Être. La pensée est aussi pensée de l'Être en tant qu'appartenant à l'Être, elle est à l'écoute de l'Être. »

Si la pensée provient de l'Être, et si elle porte sur l'Être, il s'ensuit

45. *Lettre sur l'Humanisme*, p. 33.

46. « Moira », *Essais*, p. 279.

47. Il s'agit ici de la pièce maîtresse de l'œuvre de HEIDEGGER : *l'Être et le Temps*. Ce livre a été publié pour la première fois en 1927; mais l'ouvrage est resté inachevé : il ne comprend que la première partie arrêtée, d'ailleurs, à la deuxième section. Quant à la traduction française que l'on doit à MM. Rudolf Bœhm et Alphonse de Waelhens (Gallimard, éditeur), elle ne comprend, à l'heure où nous écrivons ces lignes, que la première section de la première partie. Des extraits de la deuxième section ont été publiés chez Gallimard en 1937 dans le recueil d'essais intitulé : *Qu'est-ce que la Métaphysique?*, traduction de M. Henry Corbin. Nous signalons enfin la remarquable étude de M. Alphonse de Waelhens, intitulée *la Philosophie de Martin Heidegger*, et publiée à Louvain en 1942.

Il n'est pas dans notre intention de faire un résumé de *l'Être et le Temps*. Outre l'immense difficulté de la tâche pour celui qui l'écrirait, une compression de la pensée de Heidegger serait, pour le lecteur, d'une sécheresse décourageante. Nous préférons éclairer quelques points essentiels en espérant faciliter une lecture directe dont on ne saurait se dispenser.

qu'il y a non pas identité de la pensée et de l'Être, mais implication réciproque. Par la pensée, on peut remonter jusqu'à l'Être et l'Être est le point dernier, le stade ultime de la pensée. Or, la vocation essentielle de tout philosophe est de fonder sa pensée. On n'est philosophe qu'à ce prix, car n'est pas philosophe celui qui possède des facultés intellectuelles supérieures à celles des autres hommes, ou qui a voué sa vie à l'étude de problèmes dits métaphysiques, tels que le libre arbitre, la réalité du monde extérieur ou le primat de l'essence sur l'existence, mais celui qui s'est résolu à rechercher le fondement de tout comportement moral et intellectuel. C'est cette quête de certitude ultime qui fait qu'on est philosophe et la réussite ou l'échec de cette tentative est, somme toute, secondaire. Descartes, Spinoza ou Kant sont philosophes dans la mesure où le *cogito* pour le premier, la substance pour le second et l'activité structurante de l'entendement pour le troisième représentent cet au-delà de quoi on ne peut aller, le fond dernier et irréductible de toute exploration par la pensée. Pour Heidegger, ce fond ultime est l'Être et au-delà on ne peut plus rien penser. La célèbre conférence *Qu'est-ce que la Métaphysique?* prononcée en 1929, se termine par ces mots : « ... La question fondamentale de la métaphysique (est) celle qui extorque le néant lui-même : pourquoi, somme toute, y a-t-il de l'existant plutôt que rien ? » A cette question fondamentale, Heidegger ne répond pas et c'est justement parce que personne ne peut y répondre qu'elle est fondamentale.

Mais d'avoir ainsi dégagé d'indissolubles connexions de l'Être et de la pensée ne signifie pas pour autant que nous sachions ce qu'est l'Être et que nous soyons capables de l'enserrer par notre pensée. Il en va de même dans la philosophie thomiste en ce qui concerne la connaissance de Dieu : « Nous pouvons par la lumière naturelle savoir que Dieu existe, mais non savoir quel il est ou quelle est son essence. » Et cependant, cette impuissance ne doit pas être pour nous un prétexte d'abandonner toute recherche et de nous laisser glisser dans la paresse intellectuelle. Si nous maintenons l'ambition de penser, il faut, au contraire, prendre appui sur cette vérité première et poursuivre notre chemin. C'est dans cet esprit que Jean Beaufret, qui est peut-être le philosophe français le plus proche de la pensée de Heidegger, écrit dans la revue *Fontaine* (n° 63, nov. 1947, p. 764) :

« Qu'il y ait quelque chose plutôt que rien, voilà en effet la mer-

veille des merveilles, ou, si l'on veut, le miracle de l'être. A nous de nous en faire dignes. Ou alors, si nous ne sommes pas capables de former l'idée claire de ce « commencement radical », cessons de prétendre au destin du chercheur. On peut se contenter d'avoir trouvé, c'est-à-dire d'avoir appris, et de passer aux actes, en faisant de la recherche l'objet d'une caisse alimentée et contrôlée par l'État. » Si nous entendons bien Jean Beaufret et, du même coup, Heidegger, se porter à la recherche de l'Être n'est pas essayer de résoudre un problème parmi d'autres, mais c'est s'adonner à une recherche qui en dignité comme en hiérarchie est prioritaire sur toutes les autres : c'est l'Être qui commande tout ce qui *est*, et les choses et les hommes et les connaissances. Mais cette recherche, comment l'entreprendre?

Sans doute ne voyons-nous encore aucune route; c'est que cette route ne nous est pas donnée toute faite et il nous faut la construire de nos propres mains. Commençons donc par arracher les broussailles et par épurer nos pensées : voyons d'abord ce que l'Être n'est pas.

L'Être n'est pas le concept le plus général⁴⁸, c'est-à-dire, pour parler comme les logiciens, le concept doté de la plus grande extension et exprimant une qualité valable pour tout ce qui existe, ici et là-bas, sur la terre comme au ciel, à savoir l'existence. L'Être n'est pas non plus « ni Dieu ni un fondement du monde », c'est-à-dire ni un être surnaturel ni une structure cosmique. L'Être ne peut être saisi ni par la logique, ni par la théologie, ni par la physique. Heidegger répond : « L'Être est Ce qu'Il est⁴⁹. » Cette réponse, pour le moins déconcertante, ressemble fort à une tautologie. Mais la tautologie n'est qu'apparente. C'est qu'en réalité nous n'avons même pas commencé à penser. Heidegger dit exactement : « Mais l'Être — qu'est-ce donc que l'Être? L'Être est Ce qu'Il est. Voilà ce que la pensée de l'avenir doit apprendre à expérimenter et à dire. L'« Être » — ce n'est ni Dieu ni un fondement du monde. L'Être est plus éloigné que tout étant et cependant plus près de l'homme que chaque étant, que ce soit un rocher, un animal, une œuvre d'art, une machine, que ce soit un ange ou Dieu, l'Être

48. *L'Être et le Temps*, p. 18.

49. *Lettre sur l'Humanisme*, p. 73.

est ce qu'il y a de plus proche. Cette proximité toutefois reste pour l'homme ce qu'il y a de plus lointain. L'homme s'en tient toujours et d'abord, et seulement, à l'étant ⁵⁰. »

Que signifient ces lignes?

— D'abord qu'une tâche est proposée aux penseurs de l'avenir : dissoudre la tautologie apparente. Et cette dissolution ne s'obtient pas en triturant des mots : il faut nous engager personnellement dans l'aventure de la pensée, il faut l'*expérimenter* (*erfahren*), c'est-à-dire la faire nôtre, la vivre. Et après, il faudra non pas la garder pour nous, mais la dire, la transférer à autrui afin qu'elle serve un jour d'assise à une pensée universelle.

— Ensuite, que la difficulté de cette recherche vient de ce que « l'homme s'en tient toujours et d'abord et seulement à l'étant ». Et qu'est-ce que l'étant? Heidegger s'explique dans *l'Être et le Temps* (p. 22). « Nous appelons « étant » bien des choses et selon bien des sens différents. Étant est tout ce dont nous parlons, tout ce à quoi nous pensons, tout ce à l'égard de quoi nous nous comportons, mais aussi ce que nous sommes nous-mêmes et la manière dont nous le sommes... En quel étant faudra-t-il lire le sens de l'Être, en quel étant l'exploration de l'Être prendra-t-elle son point de départ? »

Ainsi, l'étant n'est pas seulement l'objet matériel, le livre, la table, mais aussi tout ce qui existe d'une façon ou d'une autre, le chien, l'homme, l'œuvre d'art, la géométrie d'Euclide, le dogme religieux. L'étant est là devant nous, il nous bouche l'horizon, il nous masque l'Être. Et pourtant, l'Être ne se tient pas derrière l'étant comme un guerrier derrière son bouclier. L'Être, dit Heidegger, « est ce qu'il y a de plus proche ».

Qu'en déduire, sinon qu'il faut justement se servir des « étants » pour faire éclater au grand jour la présence de l'Être? Qu'on nous permette une comparaison grossière, mais qui peut aider à faire comprendre le sens de cette méthode. Si nous voulons dégager la structure de la matière, nous n'y arriverons pas en restant en contemplation devant les différents phénomènes matériels, le grain de sable, la goutte d'eau, la molécule d'hydrogène. Tels quels, ces fragments de matière sont là devant nous, hors de nous, fermés sur eux-mêmes, hostiles à notre pénétration. Il faut les analyser, c'est-à-dire les dissocier un à un pour en dévoiler les structures

50. *Lettre sur l'Humanisme*, pp. 73-75.

les plus intimes. Il en va de même pour les « étants » : ils nous cachent l'Être et pourtant ils peuvent nous mener à lui. Est-ce à dire qu'il faudra les rompre, les écraser pour découvrir l'Être qui serait en eux comme le noyau dans le fruit? Non point, et notre comparaison avec la physique s'arrête là. Il ne s'agit pas d'opérer en physicien et nous avons vu plus haut quelles sont les insuffisances de la pensée scientifique. Mais il n'en faudra pas moins nous servir des « étants » pour faire apparaître l'Être dont ils sont l'expression. Mais comment faire? Nous sommes en tous instants et en tous lieux confrontés à une infinie variété d'existants. A quelle porte frapper? Mais peut-être existe-t-il un étant moins opaque que tous les autres, un étant en quelque sorte privilégié qui puisse nous donner ouverture sur l'Être. Cet étant privilégié où est-il donc? Tout près de nous, si près que nous n'y pensions pas, et c'est nous-même. Oui, l'homme que je suis, qui écris ces lignes, qui lis Aristote ou Heidegger, moi je suis l'être qui s'interroge sur le problème de l'Être et qui, par cette interrogation même, est déjà ouvert sur l'Être. Je suis, à ma connaissance, le seul étant qui s'interroge sur l'Être. Cette interrogation, je ne l'entends formuler ni par les objets de la nature physique ni par les êtres vivants autres que l'homme. C'est pour moi, homme, que se pose la question de l'Être et je jouis de ce double privilège d'être à la fois le sujet et l'objet de ma réflexion sur l'Être.

Mais alors, si je suis caractérisé par cette recherche sur l'Être, ne dois-je pas me donner un nom qui exprime plus précisément que je suis l'être qui est à la recherche de l'Être? Homme je suis, bien sûr, mais *homme* est une appellation zoologique et ce n'est pas mon appartenance à une lignée zoologique qui me caractérise. « Le corps de l'homme est quelque chose d'essentiellement autre qu'un organisme animal... Que la physiologie et la chimie physiologique puissent étudier l'homme comme un organisme, du point de vue des sciences de la nature, ne prouve nullement que dans ce « caractère organique », c'est-à-dire dans le corps expliqué scientifiquement, repose l'essence de l'homme. Autant vaudrait prétendre enfermer dans l'énergie atomique l'essence de la nature. Il se pourrait bien plutôt que la nature cachât précisément son essence dans le côté qu'elle offre à l'emprise technique de l'homme. Pas plus que l'essence de l'homme ne consiste à être un organisme animal, cette insuffisante détermination essentielle de l'homme ne se laisse éliminer ni réduire, du fait qu'on a doté l'homme d'une âme

immortelle, d'une faculté rationnelle, ou du caractère qui en fait une personne ⁵¹. »

Ce n'est donc pas en tant qu'élément d'un ensemble zoologique que je me pose le problème de l'Être, mais en tant que je suis un existant qui prend en charge ce problème. Et c'est pourquoi Heidegger réserve à l'homme le nom d'*être-là* (*Dasein*).

« L'*être-là* est un étant qui n'est pas simplement donné, comme un étant parmi les autres... Il appartient à la constitution d'être de l'*être-là* qu'il ait dans son être une relation d'être à son être... Il est caractéristique de cet étant que, avec son être et par son être, cet être lui soit ouvert. La compréhension de l'être est elle-même une détermination de l'être de l'*être-là* ⁵². »

Mais pourquoi, précisément, cette expression *être-là*? L'adverbe *là* ne doit pas être pris en un sens spatial comme si on disait il faut bâtir une maison ici ou là. Il faut entendre *là* dans un sens dynamique et évolutif. L'homme n'est pas une chose isolée comme un caillou sur le chemin. L'homme est toujours en rapport avec d'autres hommes pour subsister, travailler, aimer ou combattre. Il n'est d'ailleurs homme qu'avec les autres hommes. Sans doute peut-il se comporter d'une façon ou d'une autre, mais toujours il coopère avec les hommes. L'adverbe *là* signifie que non seulement l'homme est en contact actif avec le monde, mais que c'est ainsi qu'il accomplit ses possibilités et qu'il se réalise pleinement. En d'autres termes, *être-là* signifie *présence* au sens où nous disons familièrement qu'une personne « a de la présence », voulant marquer ainsi, non qu'elle occupe une portion de l'espace, mais qu'elle exerce une certaine puissance sur son entourage.

A ce terme d'*être-là*, on doit ajouter un autre terme : existence. Heidegger appelle *existence* « l'être même à l'égard duquel l'*être-là* (*Dasein*) se comporte de telle ou telle manière et toujours en quelque manière ⁵³ ». Existence signifie donc non pas réalité concrète de l'homme, mais tout à la fois, exercice des possibilités de l'*être-là* et choix fondamental de la direction dans laquelle l'*être-là* engagera ses possibilités. On comprend ainsi la fameuse phrase de Heidegger : « L'essence de l'*être-là* réside dans son existence ⁵⁴. » Elle signifie que l'essence de l'homme réside dans sa capacité de s'engager de

51. *Lettre sur l'Humanisme*, pp. 55-57.

52. *L'Être et le Temps*, pp. 27-28.

53. *Op. cit.*, p. 28.

54. *Op. cit.*, p. 62.

telle ou telle façon, dans telle ou telle voie. Seul l'homme ou l'être-là possède une existence. Ni l'objet matériel ni l'animal n'ont d'« existence ». L'homme est *déjà* sur le chemin de l'Être. Il nous faut donc analyser plus profondément les structures intimes de l'être-là, qui le mettent en rapport avec l'Être et que Heidegger appelle les structures « existentielles ». Tel est bien l'objet de *l'Être et le Temps*, et nous nous proposons de donner maintenant un aperçu succinct de l'analytique de l'être-là.

L'analytique de l'« être-là ».

Avant d'esquisser les grands traits de l'analytique de l'être-là, il convient de mettre en lumière les trois points suivants :

1^o Heidegger ne prétend jamais *démontrer*, mais *montrer*. Il procède par « monstration », c'est-à-dire par dévoilement de ce qui est. En effet, une recherche étymologique sur le mot grec *ἀλήθεια*, qui veut dire vérité, l'amène à conclure que la vérité est ce qui est non caché, mis à découvert. Il ne s'agit donc pas, à proprement parler, de raisonner. Personne n'est peut-être plus opposé en esprit et en méthode à Heidegger que Spinoza. Tous deux, certes, sont rigoureux, mais chacun à sa manière, l'un par raison et démonstration, l'autre par fidélité à l'interprétation ontologique et par « monstration ».

2^o Il faut considérer l'analytique de l'être-là comme une introduction au problème de l'Être, non ce problème lui-même. En d'autres termes, cet analytique nous met en condition d'aborder le problème, mais tout reste encore à faire. C'est, comme nous l'avons vu plus haut, la tâche des penseurs de l'avenir. Rappelons-le : l'ouvrage *l'Être et le Temps* est inachevé et même si nous réunissions l'ensemble des écrits de Heidegger, nous ne serions jamais en présence d'une construction totale et globale comme celles de Kant ou de Hegel : Heidegger laisse à ses successeurs un domaine à explorer qui s'étend à perte de vue.

3^o Enfin, du moment que « l'essence de l'être-là repose sur son existence », nous devons toujours garder en mémoire que l'être-là n'est pas un étant rigide, immuable, un produit fini de la création, mais un être mobile et flexible qui évolue, qui se trouve toujours à la croisée des chemins. Le *Dasein* choisit toujours sa voie. Très exactement, il choisit entre être authentique ou inauthentique. Ce

que ces mots signifient nous le verrons plus loin, mais, pour l'instant, nous nous proposons de mettre en lumière trois points principaux :

- la banalité quotidienne;
- l'être-pour-la-mort;
- la temporalité.

* * *

Puisqu'il s'agit d'une monstration, puisqu'il s'agit d'une explicitation et d'une exploration en profondeur, force nous est de commencer par le plus apparent, le plus banal, le plus quotidien. L'être-là, cet étant privilégié qu'est l'homme, comment se présente-t-il à première vue?

L'être-là, avons-nous dit plus haut, n'est pas seul au monde; non seulement il est entouré d'êtres semblables à lui, mais encore il entretient des rapports avec ces êtres. Ces rapports constituent un monde. Un monde est un ensemble de relations humaines. Nous disons « le monde des affaires », désignant ainsi l'ensemble des relations fondées sur l'argent. Nous parlons aussi des « gens du monde » quand nous voulons désigner la classe sociale considérée comme la plus élevée et qui est définie non par le labeur ou par la technique, mais par un certain réseau d'alliances et de dynasties; « être un homme du monde » et « avoir des relations » sont des expressions qui vont de pair.

L'être-là est donc un être-au-monde. Pouvons-nous approfondir cette formule? Heidegger utilise alors une méthode qui lui est chère et qui consiste dans une analyse minutieuse du langage. La formule : l'être-au-monde se décompose en deux : l'être-à... et le monde. Voyons d'abord l'être-à... et ce qu'il signifie. L'être-à... nous fait penser à l'être-près... Que signifie être près...? Nous disons⁵⁵ que la table se trouve *près* de la porte ou que la chaise *touche* le mur. A première vue, nous énonçons des relations spatiales. Mais regardons-y de plus près. Ce n'est pas la distance plus ou moins grande ou même nulle entre deux objets qui fait qu'un être est *près* d'un autre, mais c'est que l'un et l'autre objet, la table et la porte, par exemple, se rencontrent dans le même ensemble, dans la chambre, par exemple. Pour les différentes pièces

55. *L'Être et le Temps*, p. 77.

du mobilier, la chambre joue le rôle de monde. Voici encore un autre exemple : quand nous nous trouvons en face d'un engin dont nous ignorons tout, et à quoi il sert, et comment il est fait, et par quel bout le saisir, nous avons beau nous en approcher physiquement, nous en demeurons infiniment éloignés aussi longtemps que notre personne et l'objet ne sont pas mis en relation l'un avec l'autre. Mais dès que la relation est établie, comme est établi un courant électrique, alors la liaison a lieu et en même temps ma personne et l'objet se trouvent insérés dans un même monde.

On voit donc que le monde n'est pas lui-même un objet *en plus* des autres, mais qu'il est l'ensemble des relations qui font que ces objets se rencontrent. Dans « le monde des affaires », les individus peuvent être éloignés à des centaines de kilomètres, mais deux commerçants qui résident respectivement à Londres et à Hong-kong sont parfois plus près l'un de l'autre qu'ils ne le sont chacun de leurs voisins de palier. Heidegger peut ainsi dire : « Le monde désigne... ce *dans quoi* vit un être existant de fait ⁵⁶. » Eh bien, si l'homme est un « être-au-monde », il est en même temps avec d'autres hommes. Les relations affectives, familiales, professionnelles, politiques, déterminent notre position d'homme dans un monde humain. Je suis *avec* autrui. « Le monde auquel je suis est toujours un monde que je partage avec d'autres, parce que l'être-au-monde est un être-au-monde avec... Le monde de l'être-là est un monde commun. L'être-à... est un être avec autrui ⁵⁷. » Tel est le fait : l'être-là coexiste avec d'autres êtres-là et leurs relations conjuguées constituent un monde où chacun agit, se développe et se réalise. Il faut cependant bien se garder de concevoir cet ensemble de relations comme une structure de type mécanique. Dans le monde humain, les individus ne sont pas comme les particules élémentaires à l'intérieur de l'atome : les différents êtres-là sont « préoccupés », c'est-à-dire que tous leurs actes sont dotés d'une valeur, d'un sens et d'une importance qui déterminent leur « existence », leur devenir. Voilà le fait qu'il faut accepter dès l'abord. « Nous rencontrons les autres tels qu'ils sont dans le monde ambiant de notre préoccupation; et dans ce monde ils sont ce qu'ils font ⁵⁸. »

56. *L'Être et le Temps*, p. 88.
 57. *Op. cit.*, p. 150.
 58. *Op. cit.*, p. 158.

Mais cet autrui avec lequel nous sommes en rapport exerce lui aussi une action sur nous-même. Il agit sur nous et nous agissons sur lui. Les autres et moi formons donc un ensemble mixte parcouru par nos préoccupations respectives et auquel nous adhérons plus ou moins. Cet ensemble mixte dans lequel nous sommes englués, cet ensemble dans lequel chaque individu est à la fois un soi-même et un autrui, Heidegger lui confère l'appellation la plus anonyme, la plus impersonnelle, il le nomme le *on* (*das man*); le *on* impose ses normes à l'individu, il l'empêche de se distinguer, d'être original, il le ramène à la moyenne.

« C'est pourquoi, de fait, le *on* demeure toujours dans la moyenne de ce qui est convenable, de ce qui est reçu et de ce qui ne l'est pas, de ce qui mérite l'assentiment et de ce qui ne le mérite pas. Ce souci de la moyenne, en prescrivant ce que l'on peut risquer, surveille tout ce qui aurait tendance à faire exception. Sans bruit, toute préséance est écartée. Tout ce qui est original se dévalue comme une chose connue depuis longtemps. Ce qui a été conquis au prix de l'effort devient objet d'échange. Tout secret perd la force de son mystère. Le souci de la moyenne recèle une nouvelle tendance de l'être-là, nous l'appelons le nivellement de toutes les possibilités d'être ⁵⁹. »

On ne peut s'empêcher de rapprocher le *on* de Heidegger du *troupeau* de Nietzsche. Pour l'un comme pour l'autre penseur, la masse sociale exerce une pression sur l'individu pour l'empêcher de se développer suivant ses puissances originales. Chaque être-là est saisi dans les mailles d'un filet qui entrave ses mouvements. Sur-tout, il est contraint de se conformer à une sorte de routine intellectuelle faite de *bavardage*, de *curiosité* et d'*équivoque*. Le flot des paroles inutiles, l'obsession de se tenir « au courant », les idées vagues et conventionnelles exercent sur l'être-là une action de diversion qui le détourne de lui-même, l'empêche de se voir tel qu'il est, c'est-à-dire d'une manière authentique.

*
* *

Car, enfin, être ou ne pas être authentique, voilà pour l'être-là la question essentielle, fondamentale. Quel que soit le déroulement de nos possibilités, il s'agit toujours de savoir si nous sommes

59. *L'Être et le Temps*, pp. 159-160.

capables de nous considérer en toute lucidité ou si, au contraire, nous nous fuyons, nous nous dérobons à nous-mêmes. Mais, alors, quelle est l'existence authentique?

Toujours fidèle à sa méthode qui consiste à progresser en spirale, c'est-à-dire à avancer en revenant sur soi, Heidegger dirige à nouveau sa réflexion sur le *là* de l'être-là, sur le *da* du *Dasein*.

Le *là* qui désigne l'insertion de l'homme dans le monde désigne aussi la façon dont l'homme se *sent* dans le monde, la façon dont il *interprète* sa situation dans le monde et la façon dont il exprime ce qu'il sent et ce qu'il interprète. D'où trois éléments constitutifs du *là* :

- le sentiment de la situation (*die Befindlichkeit*);
- la compréhension ou interprétation (*das Verstehen*);
- le discours (*die Rede*).

Le *Dasein* n'a pas, si j'ose dire, demandé à naître. Bon gré, mal gré, il se *trouve jeté* dans le monde qui existait avant lui et, pour reprendre le mot de Pascal, il est embarqué. A lui de s'en tirer comme il peut. Ce fait d'être jeté dans le monde et de n'avoir, en définitive, à compter que sur soi, Heidegger l'appelle la *déréliction* (*Geworfenheit*). Voilà ce que révèle à l'être-là le sentiment de sa situation originelle. Et cet état affectif lui révèle aussi que son existence « n'a pas d'acquit, qu'elle est toujours mise en jeu, qu'elle est à faire et qu'il en répond, qu'il faut l'assumer et la prendre en charge ⁶⁰ ».

L'être-là qui appréhende ce sentiment fondamental est conduit à l'interpréter, à lui donner un sens. Selon le sens qu'il donne à ce monde où il se trouve jeté, l'être-là dirige son action, plus exactement, il projette ses possibilités. La compréhension du monde n'est pas un acte intellectuel abstrait, c'est un dessin qui préfigure les voies de l'action. « C'est seulement parce que l'être du *là* trouve sa constitution dans la compréhension et le caractère projectif de celle-ci, c'est parce qu'il *est* ce qu'il devient ou ne devient pas, qu'il peut, en se comprenant, dire de lui-même : « Deviens ce que tu es ⁶¹ ! »

Enfin, le troisième élément constitutif du *là* est le discours. « En tant qu'il est compréhensible sur le mode du sentiment de la situation, l'être-au-monde s'exprime par le discours. L'ensemble signi-

60. Alphonse DE WÆLHENS : la Philosophie de Martin Heidegger, p. 82.

61. L'Être et le Temps, p. 181.

ficatif de ce qui est compréhensible *accède à la parole* ⁶². » Le discours permet donc la communication de moi à autrui et d'autrui à moi; en un mot, il permet la vie en commun.

Tels sont les éléments constitutifs du *là*, c'est-à-dire les différentes façons dont l'être-là s'insère dans le monde. Nous voyons que parmi ces trois composantes, il en est une, le sentiment de la situation originelle qui donne le ton aux deux autres. Suivant que ce sentiment fondamental est accepté lucidement, franchement, par l'homme jeté dans le monde, ou au contraire qu'il est voilé, obscurci, déguisé, l'existence de l'homme sera authentique ou inauthentique.

Or, dit Heidegger, le sentiment fondamental de l'être-là est l'angoisse. L'homme, quand il considère son état d'abandon, de dérégulation, est étreint par l'angoisse, c'est-à-dire par une crainte indéterminée, sans objet précis. « L'angoisse ne sait pas ce dont elle s'angoisse ⁶³. » Son angoisse révèle à l'être-là son isolement, sa dérégulation. Il ne peut compter que sur lui-même; son existence se joue à chaque instant.

Bien sûr, l'être-là peut fuir dans l'anonymat de la collectivité, dans le *on*. Nous nous mêlons aux autres, nous restons au coude à coude et cette promiscuité masque à nos yeux notre condition fondamentale qui est l'isolement. L'inauthenticité est une sauvegarde. A nous de choisir, à nos risques et périls.

Ainsi, pour nous résumer :

a) Le *Dasein* s'apparaît à lui-même comme *déjà* jeté et abandonné au monde, ce sentiment fondamental de dérégulation est générateur d'angoisse.

b) Le *Dasein* doit alors choisir entre assumer cet état de dérégulation ou chercher une sécurité trompeuse dans la masse anonyme du *on*. Il joue ainsi son existence; l'engagement de ses possibilités et l'angoisse portent sur ce qu'il pourra ou ne pourra pas faire dans le monde.

c) S'il choisit l'authenticité, le *Dasein* doit, à tout moment, réagir contre la tendance naturelle à se laisser *choir* dans le *on*. Il faut qu'il s'arrache à cette banalité quotidienne dont il commence toujours par être enveloppé. S'il ne réagit pas le *Dasein* est toujours en état de *chute* dans le *on*.

Ces trois moments ne sont pas indépendants les uns des autres,

62. *L'Être et le Temps*, p. 199.

63. *Op. cit.*, p. 229.

mais liés indissolublement dans le Souci (*Sorge*). Le Souci est une caractéristique essentielle de l'être-là qui, en aucun cas, ne peut s'en délivrer. Le *Dasein* soucieux se demande toujours ce qui va lui arriver, s'il pourra ou ne pourra pas émerger du *on*, il est toujours tendu vers ce qu'il sera, il est toujours, comme dit Heidegger, en avant de soi.

Mais si l'être-là, mû par le Souci, choisit le parti du courage et de l'authenticité, que verra-t-il en avant de lui?

Qu'il est fondamentalement destiné à la mort, qu'il est un être-pour-la-mort.

D'ordinaire, nous pensons à la mort des autres, non pas à la nôtre. « Nous n'éprouvons pas en un sens authentique la mort des autres, nous ne faisons tout au plus qu'y assister ⁶⁴. » La mort est irrémédiablement *notre* mort, et « personne ne peut décharger de sa mort quelqu'un d'autre ⁶⁵ ».

Le *on* essaye bien de cacher cette fin inéluctable, il « ne peut tolérer le courage capable de l'angoisse devant la mort ⁶⁶ », mais l'existence authentique accepte la mort, elle l'attend, elle l'anticipe et elle sait que de nulle part et de personne ne viendra un secours. L'existence authentique sera donc une acceptation et une anticipation de la mort. L'être-là qui a choisi l'existence authentique continue à vivre dans le monde; ses gestes, son comportement s'accordent avec le *on*, mais le sentiment de sa situation, sa compréhension du monde et, par suite, son discours portent l'empreinte ineffaçable de l'attente de la mort.

* * *

Nous avons vu que le Souci, c'est-à-dire l'anticipation de soi-même, est un caractère fondamental de l'être-là. Nous avons vu aussi que lorsque cette anticipation est authentique, elle révèle à l'être-là que son destin est la mort. L'être-là se trouve donc entre une naissance qui lui est en quelque sorte imposée comme un fait accompli et une fin à laquelle il ne peut pas se dérober. Entre ce commencement et cette fin, dans cet « entre-deux » (*das Zwischen*), il vit. La continuité de la vie dans l'entre-deux n'est pas faite d'une série de « maintenant » qui se suivent les uns les autres et

64. Qu'est-ce que le *Métaphysique*? Trad. Corbin, p. 121.

65. *Op. cit.*, p. 122.

66. *Op. cit.*, p. 146.

qui font que nous « sautillons » de l'un à l'autre. « En aucune façon, la réalité humaine (l'être-là) n'est réelle en un certain point du temps pour être en outre entourée du non-réel de sa naissance et de sa mort ⁶⁷. » Du moment que par le Souci nous sommes toujours en avance de nous-même, notre nature d'homme est dotée d'une mobilité, d'une extensivité constitutive qui nous projette dans le futur. Comme le dit Alphonse de Wælhens : « ... Le *Dasein* est futur dans son être parce que structurellement capable d'aller vers, de se voir et de se « comprendre-à-venir ⁶⁸. »

Mais nous ne pouvons pas penser le futur sans sentir derrière nous toute l'épaisseur de notre passé. Il n'y a pas de futur pour qui n'aurait aucune mémoire et oublierait à chaque instant d'où il vient ni ce qui a fait qu'il est. Mais sentir son passé, c'est aussi l'évoquer, c'est le rendre présent. Il n'y a pas d'action possible dans le futur sans le sentiment du passé et celui du présent. Si donc le futur est engendré par le souci et s'il appelle le passé et le présent, cela veut dire que définitivement le Souci est la temporalité même. Il faut bien comprendre ceci : l'être-là n'est pas *dans le temps* comme un objet dans une boîte. C'est lui qui fait le temps, c'est lui qui est extensif temporellement parce que le Souci le force à être en avant de lui-même. Le langage commun nous le confirme : un homme insouciant est un homme qui ne se préoccupe jamais de l'avenir, il vit au jour le jour, sans, en aucune façon, projeter ses possibilités. Le *Dasein* est dans la temporalité parce que de nature, structurellement, il est en avant de lui. On comprend alors que l'Histoire soit une conséquence et un produit de la temporalité de l'être-là. L'opinion commune croit que le *Dasein* est temporel parce qu'il est historique : c'est le contraire qui est vrai : « S'il n'existe et ne peut exister historiquement, c'est qu'il est temporel dans le fond de son être ⁶⁹. »

Mais comme, après tout, il n'y a pas d'autre être-là que l'homme, on peut légitimement en conclure que seul l'humain est historique, qu'il n'y a pas d'autre histoire que l'histoire de l'humanité et, qui plus est, que l'histoire véritable, par le fait même qu'elle émane du Souci à travers la temporalité, regarde non seulement les faits révolus, mais l'avenir. C'est la vue de l'avenir, c'est la prospective, comme on dit aujourd'hui, qui vivifie l'Histoire.

67. *Qu'est-ce que la Métaphysique?*, trad. Corbin, p. 172.

68. Alphonse DE WÆLHENS : *la Philosophie de Martin Heidegger*, p. 183.

69. Trad. Corbin, p. 176.



L'analytique de l'être-là, Heidegger l'a exposée avec une patiente et scrupuleuse rigueur. Nous avons dû, pour respecter le cadre imparti à notre étude, brûler les étapes, alléger le vocabulaire, simplifier une pensée étonnamment profonde. De plus, rappelons-le, l'analytique de l'être-là nous *prépare* à aborder le problème de l'Être, mais ne le fait pas saisir. Mais Heidegger nous découvre un champ infini, celui d'une métaphysique des sciences humaines, celui d'une terre ferme sur laquelle pourront peut-être s'édifier un jour une psychologie et une sociologie rigoureuses. Nous en sommes encore loin et rien ne pourra être fait avant d'avoir éclairé et modifié les structures fondamentales de la réalité humaine. Pour accomplir cette tâche qui exige une ténacité sans fin, Heidegger ne donne aucune recette, mais, par toute son œuvre, il nous propose son exemple et nous suggère une véritable morale de la pensée. C'est dans cette direction que nous allons maintenant suivre ses pas.

La méthode de Heidegger.

Nous choisissons comme exemple le texte intitulé « l'Époque des Conceptions du Monde » édité dans *Chemins* (traduction française par Wolfgang Brokmeier, Gallimard). Nous avons choisi cette étude parce que Heidegger y expose à la fois une analyse de la modernité et un aspect de l'histoire de la pensée occidentale. Mais, ce qui nous intéresse ici et maintenant, ce n'est pas tant le contenu de la pensée de Heidegger que sa méthode. Notre analyse portera donc plus sur la structure de cette méditation que sur son fond même.

La présentation de la question.

En général, Heidegger commence par une présentation de faits objectifs et positifs; par exemple, dans « Bâtir, Habiter, Penser », il commence par évoquer le « chez-soi » du conducteur de tracteur sur l'autostrade, de l'ouvrière de la filature, de l'ingénieur de la centrale électrique.

Dans « l'Époque des Conceptions du Monde », il énumère cinq phénomènes essentiels des temps modernes et décide de limiter au premier de ces phénomènes, à savoir la science, les deux questions connexes suivantes :

- Quelle est, sur quoi repose l'essence de la science moderne?
- Quelle acception de l'étant et de la vérité fonde cette science?

Ainsi, dès les premières lignes, la formulation de la question vient à nous, rapide, brève, précise; après quoi, la question porte sur l'essence d'un phénomène ou sur une acception de l'étant, bref elle est toujours placée en connexion avec l'Être. Heidegger interroge toujours sur l'essence des choses ou des comportements, qu'il s'agisse de l'essence de l'œuvre d'art, de l'essence de la technique ou de l'essence de l'habitation.

Dans l'étude qui nous intéresse ici, une comparaison sémantique entre le mot moderne *science*, l'ἐπιστήμη grecque, et la *scientia* et la *doctrina* du Moyen Age, le conduit à ce premier résultat : « L'essence de ce qu'on nomme aujourd'hui science, c'est la recherche. En quoi consiste l'essence de la recherche ⁷⁰? » Nous voici maintenant devant un processus majeur de sa méthode : le renvoi d'une question à une autre question. L'essence de la science renvoie à l'essence de la recherche.

Cette deuxième question dérivée de la première, il l'attaque à fond, non par démonstration, mais par *monstration*, c'est-à-dire en nous mettant en face des choses *telles qu'elles sont*.

Les conclusions sont les suivantes :

a) Le premier caractère de la recherche scientifique est « la projection dans une région de l'étant, par exemple la nature, d'un plan déterminé des phénomènes naturels ». Cela signifie non pas que nous nous livrons à une planification de la recherche, mais que, de même que l'architecte projette sur le sol le plan préétabli d'une construction, nous découpons une région de l'étant, tantôt retenant certaines portions, tantôt négligeant les autres. Tout plan est en somme une limitation et une sélection imposées à une région. Pour bien éclairer sa pensée, Heidegger prend l'exemple de la physique mathématique. La physique moderne, dit-il en substance, est mathématique non point parce que la nature est essentiellement agencée suivant les lois de la mathématique, mais parce que nous avons déjà décidé, avant coup, de ne concevoir la nature

70. *Chemins*, p. 71.

que sous la forme mathématique et de rejeter tout ce qui ne peut être saisi de cette façon. Nous projetons les phénomènes naturels sur un plan conçu a priori, dans lequel l'espace, la durée, le mouvement sont conçus comme des grandeurs mesurables. « Tout phénomène doit être projeté et vu dans ce plan fondamental de la nature... Tous les phénomènes doivent être déterminés d'avance comme grandeurs spatio-temporelles du mouvement pour seulement pouvoir arriver à être représentés comme phénomènes naturels » (p. 72). Il s'ensuit que l'exploration mathématique de la nature n'est pas exacte parce qu'elle calcule avec précision, mais qu'elle ne prend la forme de l'exactitude que parce que nous avons a priori décidé que seuls les phénomènes calculables sont objectifs. Au contraire, les sciences humaines et, d'une façon générale, toutes les sciences qui ont en vue le vivant « doivent de toute nécessité, justement pour rester rigoureuses, s'établir hors des dimensions de l'exactitude » (p. 73). A l'inverse de ce que l'on croit d'ordinaire, l'objectivité des sciences humaines exige une rigueur qui, pour être d'un tout autre genre que celle des sciences exactes, est le résultat d'un labeur encore plus ardu.

b) Un deuxième caractère de la recherche scientifique est l'application d'une méthode, c'est-à-dire d'un ordre des opérations. En physique, par exemple, c'est l'expérience qui est ordonnée à la structure mathématique. « C'est seulement parce que la physique moderne est mathématique dans son essence, qu'elle peut être expérimentale » (p. 74). Les hypothèses scientifiques ne sont pas inventées arbitrairement : elles sont toutes conformes au plan préétabli qui, entre toutes les manifestations de la nature, retient celles qui peuvent être calculées et mesurées.

c) Un troisième caractère est l'« exploitation organisée » (p. 76), c'est-à-dire la prise en charge de la recherche scientifique par des instituts spécialisés fonctionnant comme de véritables ateliers intellectuels. Il s'ensuit l'avènement d'un nouveau type d'homme. « Le savant disparaît. Il est relayé par le chercheur engagé dans des programmes de recherches... il (le chercheur) se lie en outre aux commandes des éditeurs, ces derniers ayant maintenant leur mot à dire au sujet de l'œuvre à écrire ou à ne pas écrire » (p. 77). Telle est la description analytique de la recherche qui constitue l'essence de la science moderne. Telle quelle, elle suffirait, et au-delà, pour une simple étude sociologique. Mais une description n'est pas une pensée. Les faits doivent être interprétés et l'interprétation

doit se référer à la constatation intime de ces faits. Si la science moderne est recherche, alors la question initiale devient celle-ci : « Quelle acception de l'étant et quel concept de la vérité font que la science puisse devenir recherche? » (p. 78).

* * *

Arrêtons-nous un moment pour contempler le chemin parcouru. Toute cette première partie de la méditation de Heidegger doit être considérée comme une préparation, comme une mise en condition du problème proposé, avant d'aborder la phase *essentielle* qui, sous des formes diverses, traite des rapports d'une certaine région de l'étant avec l'Être. Ainsi qu'on le verra plus loin, ces rapports ne sont pas stables, rigides, fixés une fois pour toutes, comme le sont des rapports entre figures géométriques. Les rapports avec l'Être doivent être saisis dans un mouvement historique qui intéresse la pensée occidentale dans son entier. L'Histoire ainsi entendue n'est donc pas une suite d'événements étalés dans le temps, mais elle est le devenir même de l'Être, et la pensée occidentale responsable du monde moderne n'est donc pas une pensée sur le même rang que celle des autres cultures, elle est *la* pensée par excellence, car c'est elle qui a décidé du destin de l'humanité.

L'interprétation ontologique.

Reprenons cette méditation en la dirigeant maintenant sur l'acception de l'étant et le concept de la vérité qui font que la science est devenue recherche. Voici le mouvement de cette seconde partie

La pensée de Heidegger — nous avons eu déjà l'occasion de le dire — avance en spirale. C'est ainsi qu'elle parvient à creuser, à forer un problème, à pénétrer dans des couches de plus en plus profondes.

Après avoir présenté la science comme caractère essentiel des temps modernes et avoir présenté la recherche comme l'essence de la science, Heidegger revient sur ses pas et, afin d'éliminer des imprécisions et d'affiner son analyse, il évoque à nouveau ce que l'opinion commune affirme des temps modernes. En effet, on voit d'ordinaire l'essence des temps modernes « dans le fait que l'homme

se libère des attaches du Moyen Age pour trouver sa propre liberté » (p. 79).

Cette opinion n'est pas fausse, mais elle est superficielle. Heidegger la corrige et la précise : le décisif, déclare-t-il, est non pas que l'homme se soit émancipé des anciennes attaches pour arriver à lui-même, *mais que l'essence de l'homme a changé*.

En quoi l'essence de l'homme a-t-elle changé, comment ce changement est-il déterminant pour les temps modernes? Nous allons l'exposer dans un instant, mais, auparavant, nous tenons à attirer l'attention du lecteur sur le fait que nous sommes maintenant parvenus dans une *troisième couche de profondeur* : dans celle qui comprend l'essence de l'homme et de son devenir. C'est de cette couche ultime que la méditation de Heidegger va extraire sa plus grande richesse. L'événement majeur des temps modernes est que l'homme est devenu *sujet*. Cela signifie non pas que l'homme est devenu un *moi*, au sens psychologique du mot, mais que (et Heidegger, fidèle à sa méthode sémantique, décompose le mot *sujet* dans son expression grecque) l'homme est devenu l'Être qui rassemble tout sur soi, devient le fond et le support de tout ce qui existe. « L'homme devient le centre de référence de l'étant en tant que tel » (p. 80). Mais alors, du même coup, l'acception de l'étant est amenée à changer et Heidegger, poursuivant sa progression en spirale, demande « quelle sera, conformément à ce changement, l'essence des temps modernes? » (p. 80).

Voilà donc qu'à la suite de cette opération de forage, le même problème est rencontré sous une formulation différente.

Une nouvelle analyse, que nous ne suivrons point dans ses détails, nous conduit aux conclusions suivantes :

a) L'interprétation moderne de l'étant est différente de l'interprétation grecque et de l'interprétation médiévale. Pour l'homme moderne, l'étant est saisi comme une représentation, c'est-à-dire comme une image qu'on fait venir à soi, qu'on rapporte à soi. C'est l'homme-sujet qui se *représente* l'étant-objet. Au cours des temps modernes, l'homme est devenu sujet et simultanément l'étant est devenu objet.

b) Il suit de par cette opération de représentation, que les temps modernes sont nécessairement une « conception du monde ». Il n'y a pas de « conception du monde » à une autre époque qu'à l'époque des temps modernes. Ni la pensée grecque ni la pensée chrétienne n'ont connu de « conception du monde » au sens où

un homme qui est sujet pose devant lui, et donc hors de lui, un monde objet de sa représentation et de son expérience. « Le monde, en tant qu'image conçue, ne devient pas de médiéval, moderne; mais que le monde comme tel devienne image conçue, voilà qui caractérise et distingue le règne des temps modernes » (p. 81).

La vision du futur.

Ce fond d'explication semble ultime puisqu'il met en cause et l'essence de l'homme et celle de l'étant. Mais la méditation ne serait pas achevée si le penseur descendu dans les profondeurs ne remontait pas à la surface, s'il ne ramenait au grand jour de notre vie quotidienne ce qu'il a trouvé au cours de son exploration. La méditation ne sera donc achevée que si elle sert non pas seulement à mieux interpréter le présent, mais aussi à préfigurer l'avenir. « Le processus fondamental des temps modernes c'est la conquête du monde en tant qu'image conçue » (p. 85). Les temps modernes sont caractérisés, non point par n'importe quelle vision du monde, mais par celle-ci précisément qui accuse l'opposition d'un sujet et d'un objet : l'appropriation de l'objet par le sujet au moyen du calcul, de la planification et de la culture universelle. Cette appropriation entretenue, développée, accumulée, détermine une tendance à l'accélération, au « gigantisme » (p. 85) que nous constatons dans notre expérience quotidienne. Jusqu'où iront cette accélération et ce gigantisme? C'est ici que Heidegger tourne les yeux vers le futur. Ce gigantisme croîtra jusqu'au moment où il donnera lieu à un changement *qualitatif* dans les rapports de l'homme et du monde, jusqu'au moment où l'homme à force de calculer finira par rencontrer l'*Incalculable*. De ce contact avec l'*Incalculable*, l'homme recevra un choc qui ébranlera sa sécurité réfugiée dans la science et dans le nombre. Alors, mais alors seulement, une « authentique méditation » viendra rénover les rapports de l'homme et de l'Être. « Car maintenant s'amorce et s'exécute la résorption de l'essence moderne en train de s'accomplir dans l'uniformité du « tout naturel » (*das Selbstverständliche*); ce n'est que lorsque ce « tout naturel » est assuré idéologiquement, c'est-à-dire par des visions du monde (*Weltanschauungen*), que d'autre part croît la possibilité d'une originelle mise en question de l'être qui ouvre la dimension dans laquelle se décide si l'être

sera encore une fois capable de Dieu, si l'essence de la vérité de l'être replacera l'essence de l'homme dans l'instance d'un appel plus originel. Et ainsi, ce n'est que là où la perfection des temps modernes les fait atteindre à la radicalité de leur propre grandeur, que l'Histoire future se prépare ⁷¹. »

Conclusion.

En étudiant plus haut le problème de la temporalité chez Heidegger, nous avons été amenés à considérer que le véritable historien n'est pas seulement un collectionneur de faits révolus, mais qu'il est tourné vers l'avenir, qu'il est un voyant du futur. A sa manière, Heidegger est un historien, mais un historien de la pensée et pour lui, comme pour Hegel, la pensée et l'histoire de la pensée sont identiques. L'avenir qu'il entrevoit c'est celui d'une humanité qui aura réappris à penser authentiquement.

Mais — et Heidegger, cette fois-ci, est en harmonie avec Nietzsche — nous n'atteindrons ce futur qu'en retournant à l'originel, comme s'il existait une courbure de la pensée qui la ferait revenir sur elle-même.

C'est justement pour sauvegarder la vie de la pensée qu'il faut consacrer nos efforts à ce recommencement radical qui ne se fera que par le retour à l'esprit de la langue grecque et aux premiers penseurs grecs. Ce n'est là ni esthétisme culturel ni nostalgie d'un humanisme sentimental, c'est la condition même du maintien de la vie de l'esprit. « ...aucune méditation sur ce qui est aujourd'hui ne peut germer et se développer, à moins qu'elle n'enfonce ses racines dans le sol de notre existence historique par un dialogue avec les penseurs grecs et avec leur langue. Ce dialogue attend encore d'être commencé. C'est à peine s'il est seulement préparé et lui-même, à son tour, demeure pour nous la condition préalable du dialogue inévitable avec le monde extrême-oriental ⁷². »

Pour préparer l'avenir, nous devons refaire nos classes, nous devons réapprendre à penser et pour commencer, il faut faire preuve d'humilité. Le discours de Heidegger ne s'achève jamais en péroration triomphale. Le monde « dans sa détresse actuelle » ne sera sauvé ni par des instituts scientifiques, ni par des Facultés de sciences

⁷¹. *Chemins*, p. 99, note 11.

⁷². *Essais et Conférences*, « Sciences et Méditation », p. 52.

humaines, ni par des Facultés de philosophie, mais par le labeur patient et dépouillé de quelques penseurs authentiques. Les dernières lignes de la *Lettre sur l'Humanisme* se terminent par une véritable leçon de morale intellectuelle qui concerne chacun de nous : « Il est temps que nous perdions l'habitude de surestimer la philosophie et par le fait même de trop lui demander. Tel est bien ce qu'il nous faut dans la détresse actuelle du monde : moins de philosophie et plus d'attention à la pensée; moins de littérature et plus de soin donné à la lettre comme telle. La pensée à venir ne sera plus philosophie parce qu'elle pensera plus originellement que la métaphysique et que ce mot est synonyme de philosophie. La pensée à venir ne pourra pas non plus, comme Hegel le réclamait, abandonner le nom d'« amour de la sagesse » et devenir elle-même sagesse sous forme de savoir absolu. La pensée va redescendre dans la pauvreté de son essence préalable. Elle rassemblera le langage dans un dire simple. Ainsi le langage sera le langage de l'Être, comme les nuages sont les nuages du ciel. La pensée, de son dire, creusera dans le langage d'humbles sillons, des sillons de moins d'apparence encore que ceux que le paysan trace d'un pas lent à travers la campagne ⁷³. »

⁷³. *Lettre sur l'Humanisme*, pp. 165-167.

Conclusion générale

La pensée européenne n'est pas restreinte au périmètre géographique de l'Europe. Elle est partout où les Européens se sont implantés, où ils ont fait souche, édifié des universités, entretenu des foyers culturels. En face de la pensée européenne (ou, si l'on veut, occidentale, nous n'avons à tort ou à raison fait aucune distinction entre l'une et l'autre), il n'existe aucune autre pensée de même nature, c'est-à-dire pour qui la vérité est fondée rationnellement : il existe des religions, des mythologies, des morales, des sagesse, il n'existe pas de pensée que l'on puisse confronter avec la pensée européenne.

Ce caractère unique de la pensée européenne est renforcé par le fait qu'elle sert de fondement au monde moderne, et que c'est d'elle que proviennent directement nos conceptions scientifiques ou économiques. Tout ce qui n'est pas l'Occident, c'est-à-dire la partie du monde qui n'a fait que recevoir, comme autant de produits finis, les créations de l'Occident, ne parvient pas, au moins pour l'instant, à souder son passé à la modernité. Même quand le monde non occidental produit des mathématiciens, des biologistes ou des économistes, il se met à l'école de l'Occident; même quand le monde non occidental se trouve en concurrence ou en conflit avec l'Occident, il lui emprunte ses doctrines politiques, ses méthodes administratives, son organisation militaire. Il ne s'agit certes pas d'une copie à l'identique, mais pour le monde non occidental, la modernité est un caractère acquis et non un caractère héréditaire. La pensée non occidentale peut, à la rigueur, rejeter la modernité et se fermer sur soi mais elle ne peut dépasser la modernité. Seule la pensée occidentale peut, au sein des temps modernes, évoluer dialectiquement.

Il s'ensuit qu'au moins présentement, la pensée européenne reste la seule capable d'assumer les problèmes que posent les temps modernes, et l'on se demande quelle peut bien être la tendance de cette évolution.

* * *

Sans doute est-il présomptueux et imprudent de prédire l'avenir. Mais c'est un risque intellectuel qu'il faut prendre parce qu'en fait, on se trouve l'avoir déjà pris quand on a décidé de découper et d'articuler le passé d'une certaine manière et qu'on a fait ainsi un choix entre les possibles. Bien sûr, nous ne savons pas de quoi demain sera fait, mais nous ne devons pas renoncer à savoir quel lendemain est préparé par notre aujourd'hui. Toute rétrospective contient le germe d'une prospective.

Voici notre sentiment : à l'heure présente, la pensée occidentale, face aux temps modernes, gravite autour de deux pôles distincts; l'un est le pôle logique, l'autre le pôle ontologique.

Le pôle logique comprend toutes nos méthodes de penser qui peuvent s'exprimer par un système d'écriture symbolique et par un code de liaisons. La logique moderne n'est pas essentiellement différente de la logique classique, mais très exactement elle la visualise en exprimant toutes les relations sous des formes topologiques : inclusions, disjonctions, unions, intersections, implications. Cette écriture symbolique est vide de tout contenu substantiel, et elle se développe abstraitement, sans référence à une réalité quelconque.

Le pôle ontologique, au contraire, rassemble une pensée orientée vers la découverte de l'Être et qui estime pouvoir accéder à cette découverte à travers une exploration du langage. A l'opposé de la pensée logique, la pensée ontologique cherche non pas à dépersonnaliser les choses en les transformant en symboles, mais à en dévoiler le caractère spécifique, irréductible, en un mot essentiel. A chaque type de pensée correspond un type d'homme. Les hommes de la pensée logique sont penchés vers le futur qu'ils appréhendent en termes de planification. Ils travaillent en équipes et préparent les décisions pour le compte des hommes d'action, pour le compte de ceux qui endossent des responsabilités sur le plan des affaires, de la politique ou de la guerre.

Les hommes de la pensée ontologique sont des solitaires. Le travail d'équipe leur est inconnu pour la bonne raison que la pensée ne se divise pas. Ils ne visent à aucun résultat, à aucune opération, à aucun but concret. Leurs recherches ne sont pas tournées vers le passé comme les recherches de pure érudition, mais vers le présent et ce présent n'est pas l'instant qui fuit mais ce qui possède de la présence, c'est-à-dire qui est situé au sein de l'Être. Si l'on voulait résumer grossièrement la différence entre ces deux types d'hommes, nous dirions que pour les premiers, être est un verbe d'importance nulle et que pour les seconds, être est le verbe absolu.

La pensée contemporaine est fortement marquée par ce dualisme et entre ces deux types d'esprit, le dialogue est presque impossible, car les hommes de la logique ne s'estiment satisfaits que lorsqu'ils ont découvert une structure, c'est-à-dire la loi de composition d'un ensemble, et les hommes de l'ontologie, que lorsqu'ils ont découvert un originel, une essence. A vrai dire, ces deux types de pensée ne s'opposent même pas, car elles ne se trouvent pas dans le même univers. On peut opposer à un système d'écriture symbolique, un autre système d'écriture symbolique, ou une méditation à une autre méditation, mais non une méditation à une opération.

Et cependant, ces deux types de pensée ont en commun un caractère négatif, une insuffisance. En effet, ni l'une ni l'autre pensée n'aborde le problème de la valeur des fins, c'est-à-dire le problème moral.

Les hommes de la logique, les opérateurs, les planificateurs, sont des exécutants intellectuels. Ils étudient quel est le meilleur chemin pour parvenir à un but, mais le choix de ce but ne leur appartient pas. Ils sont responsables des informations qu'ils procurent et non de l'usage qui en sera fait. Il ne leur appartient pas de décider de la guerre ou de la paix, de la justice ou de l'injustice, du bien ou du mal, mais ils sont tenus de doser des énergies, d'organiser des communications, de calculer les chances d'échec ou de succès. Ils sont les relais de la décision, ils n'en jugent pas les principes.

Les hommes de l'ontologie n'ignorent pas le problème moral mais ils le reportent; ils estiment ne pouvoir l'aborder qu'après avoir approfondi le problème de l'Être et procédé à une révision du langage qui, selon Heidegger, n'est même pas encore commencée.

Quand bien même les premières méditations auraient pour effet de mettre en lumière la pleine et entière liberté de l'homme, sa pleine et entière responsabilité, il n'en reste pas moins que l'homme, réduit à lui-même, ne possède aucune règle, aucune norme, aucun principe qui puisse le déterminer dans son choix. La liberté décrochée de tout principe législatif fait qu'une loi en vaut une autre et que l'homme se trouve ainsi jeté, abandonné dans un monde absurde, c'est-à-dire dans un monde qui ne comprend aucun système de référence transcendant.

Bien sûr, pris individuellement, l'homme de la logique et l'homme de l'ontologie peuvent bien, à titre privé en quelque sorte, réagir de telle ou telle façon devant une situation concrète, s'indigner ou s'enthousiasmer, aimer ou haïr, mais cette réaction reste sur le plan de l'opinion subjective et ne découle pas de leur pensée profonde. Il s'ensuit que nous nous trouvons devant un *vide des fins* et que, soit du côté de la logique, soit du côté de l'ontologie, il n'existe, au moins aujourd'hui, aucune directive morale. C'est de ce vide des fins que souffre la pensée européenne, et, à notre avis, c'est ce vide que tôt ou tard elle s'efforcera de combler. Et c'est là que son destin se joue. Si elle n'est pas capable de combler ce vide, alors, la pensée européenne demeurera scindée et elle transmettra des méthodes de programmation ou de stratégie d'un côté, et de l'autre des explorations érudites du langage et de la pensée. Dans ce cas ce sera la fin de la pensée européenne par dissociation de la pensée et de l'action, et par obscurcissement de la morale. Si, au contraire, la pensée européenne doit continuer, alors, tôt ou tard, elle sera amenée à renouveler et à rajeunir les notions morales, à reprendre les thèmes éternels de la justice et du bien. Alors, elle aura accompli son véritable cycle de recommencement et retrouvé l'Être, non dans les choses de la nature, ni dans les œuvres des hommes, mais dans les commandements de la Loi.

BIBLIOGRAPHIE SUCCINCTE

I. — PREMIÈRE ÉPOQUE.

Textes originaux :

La Sainte Bible (École biblique de Jérusalem), éd. du Cerf, Paris.

Saint Thomas d'AQUIN : Somme théologique, éd. de la « Revue des Jeunes », Desclée et Cie, Paris.

Teilhard de CHARDIN : le Phénomène humain, éd. du Seuil, Paris.

Études et commentaires :

Lexicon Graecum Novi Testamenti, de Francisco ZORELL, S. J., éd. P. Lethielleux, Paris.

Initiation théologique, éd. du Cerf, Paris.

André NÉHER : Moïse et la vocation juive, coll. « les Maîtres spirituels », éd. du Seuil, Paris.

— l'Essence du prophétisme, P.U.F., Paris.

Edmond FLEG : Anthologie juive, éd. Sulliver.

Nicolas BAUDY : les Grandes Questions juives, éd. Planète, Paris.

E. GILSON : l'Esprit de la philosophie « médiévale », éd. Vrin, Paris.

— le Thomisme, éd. J. Vrin.

J. MARITAIN : Sept Leçons sur l'Être, éd. Tequi.

— Court Traité de l'Existence et de l'Existant, éd. Paul Hartmann, Paris.

M.-D. CHENU : Saint Thomas d'Aquin et la théologie, coll. « les Maîtres spirituels », éd. du Seuil, Paris.

E. BRÉHIER : la Philosophie au Moyen Age, coll. « Évolution de l'Humanité », éd. Albin Michel, Paris.

II. — DEUXIÈME ÉPOQUE.

Textes originaux :

Léonard de VINCI : Traité de la peinture, éd. Delagrave, Paris, 1934.

— Carnets, éd. Gallimard.

Léonard de Vinci par lui-même, « Textes choisis », éd. Nagel.

F. BACON : Novum organum.

DESCARTES : Œuvres complètes, sous la direction d'Adam et Tannery.

SPINOZA : Œuvres complètes, La Pléiade, éd. Gallimard.

PASCAL : Œuvres complètes, La Pléiade, éd. Gallimard.

E. KANT : Critique de la raison pure, éd. F. Alcan, Paris.

— Critique de la raison pratique, éd. F. Alcan, Paris.

Études et commentaires :

J. MARITAIN : Art et Scolastique, éd. Louis Renart, Paris.

P. VALÉRY : Léonard et les philosophes, in Variétés III, éd. Gallimard, Paris.

Jean GIMPEL : les Bâtisseurs de cathédrales, coll. « le Temps qui court », éd. du Seuil, Paris.
CARON ET HUTIN : les Alchimistes, coll. « le Temps qui court », éd. du Seuil, Paris.
W. PAGEL : Paracelse, éd. Arthaud.
Histoire générale des Sciences, P. U. F., Paris.
Histoire de la Science, La Pléiade, éd. Gallimard, Paris.
René DUGAS : la Mécanique au XVII^e siècle, éd. Dunod.

III. — TROISIÈME ÉPOQUE.

Textes originaux :

HERDER : Une autre philosophie de l'Histoire, éd. Aubier, Paris.
J.-G. FICHTE : la Destination de l'homme, trad. Molitor, éd. Aubier.
SCHELLING : la Liberté humaine, trad. Politzer, éd. Rieder et Cie, Paris.
HEGEL : Morceaux choisis, par Lejeune et Guterman, éd. Gallimard.
— Phénoménologie de l'Esprit, trad. Hyppolite, éd. Aubier.
— Précis des sciences philosophiques, trad. Gibelin, éd. Vrin, Paris.
— Sciences de la logique, trad. Jan-kélévitch, éd. Aubier, Paris.
— Leçons sur la philosophie de l'Histoire, trad. Gibelin, éd. Vrin, Paris.
— Principes de la philosophie du droit, éd. Gallimard.

Études et commentaires :

A. KOJÈVE : Introduction à la lecture de Hegel, éd. Gallimard.
J. HYPPOLITE : Genèse et Structure de la phénoménologie de l'esprit, éd. Aubier, Paris.
Éric WEIL : Hegel et l'État, éd. Vrin, Paris.

IV. — QUATRIÈME ÉPOQUE.

Textes originaux :

F. NIETZSCHE : Considérations inactuelles (David Strauss, « De l'utilité et des inconvénients des études historiques »), trad. Henri Albert, éd. Mercure de France.
— Considérations intempestives (Schopenhauer éducateur, Richard Wagner à Bayreuth), éd. Aubier, Paris.
— la Naissance de la tragédie, trad. G. Bianquis, éd. Gallimard.
— la Naissance de la philosophie, trad. G. Bianquis, éd. Gallimard.
— Ainsi parlait Zarathoustra, trad. G. Bianquis, Aubier.
— la Volonté de Puissance, trad. G. Bianquis, éd. Gallimard.
M. HEIDEGGER : Qu'est-ce que la métaphysique? trad. H. Corbin, coll. « les Essais », éd. Gallimard.
— Essais et Conférences, trad. André Préau, éd. Gallimard.
— Qu'appelle-t-on penser?, trad. Becker et Granel, P. U. F., Paris.
— Chemins qui ne mènent nulle part, trad. Wolfgang Brokmeier, éd. Gallimard.
— Lettre sur l'Humanisme, trad. Munier, éd. Aubier.
— l'Être et le Temps, trad. Boehm et Wælhens, éd. Gallimard.

Études et commentaires :

Karl JASPERS : Nietzsche, introduction à la philosophie, éd. Gallimard.
— Nietzsche et le Christianisme, éd. de Minuit.
Alphonse de WÆLHENS : la Philosophie de Martin Heidegger, Louvain.
Jean BEAUFRET : M. Heidegger et le problème de la vérité, Revue « Fontaine », nov. 1947, n° 63.

Achevé d'imprimer
Octobre 1966
Imprimerie Floch
à Mayenne (France)

(7147)

© by Éditions Planète, Paris, 1966.
Numéro d'édition : 14; dépôt légal : 4^e trimestre 1966.

La diffusion de la pensée philosophique auprès du grand public cultivé est une tâche qui a été souvent négligée. Alors qu'en matière scientifique, en mathématiques, en physique, en biologie l'effort de large information a été couronné de succès, en matière philosophique, il manque une littérature intermédiaire entre le manuel scolaire — même bien fait — à l'usage des lycéens et l'ouvrage savant destiné aux spécialistes ou aux érudits. Et pourtant, qui n'a pas entendu un ingénieur, un juriste, un financier, un médecin, bref un homme engagé dans un métier autre que celui de professeur de philosophie, regretter de rester à l'écart des grands courants d'idées qui entraînent le monde moderne? Il y a là une sorte de vide philosophique qui doit être comblé si nous ne voulons pas glisser dans cet état de « barbarie scientifique » que redoutait Paul Valéry.

Mais qui veut approcher les idées modernes, celles qui déterminent nos façons de comprendre, d'agir et de sentir, rencontre nécessairement sur son chemin la pensée européenne. Le monde d'aujourd'hui a été sculpté par l'Europe; il a tout reçu d'elle, et les connaissances et les méthodes et les doctrines et les machines; il vit de l'héritage que lui ont transmis les grands législateurs de la foi, de la raison et de la science.

Voilà pour aujourd'hui. Et demain? L'homme européen s'interroge, rentre en lui-même et cherche dans l'histoire de sa pensée le sens de son destin.

Le présent ouvrage a pour objet d'aider à cette réflexion qui intéresse chacun de nous, en rappelant les moments décisifs de la pensée européenne. L'auteur est professeur à l'Institut d'études politiques de Paris.